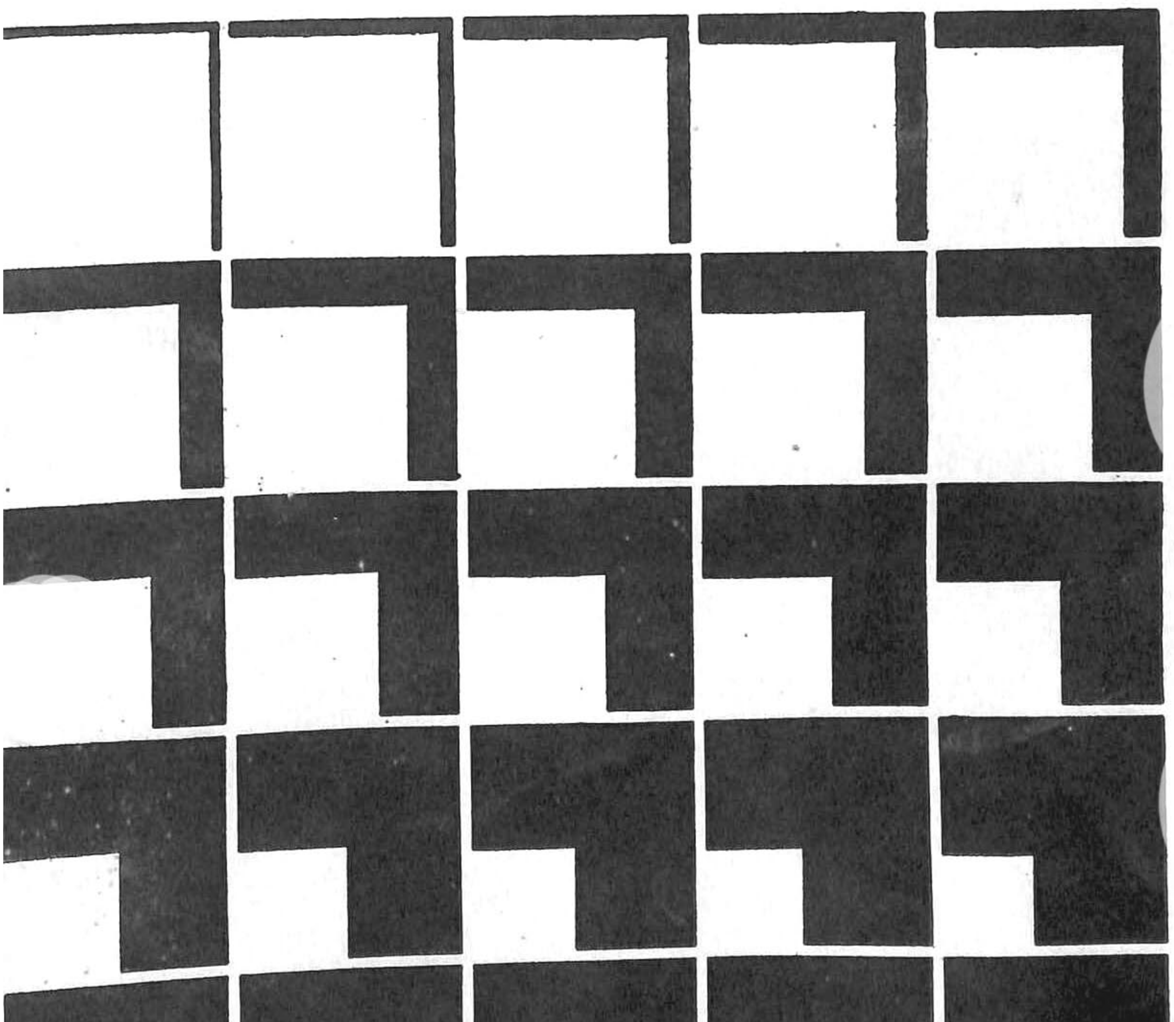
नवभारत

वर्ष ४३ । अंक १० । जुलै १९९० (आषाढ–श्रावण, शके १९१२)



अनुक्रमणिका

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत

मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)

सत्यमेव जयते
महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

स्वातंत्र्याचा अमृत महोत्सव

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळा मंडळ; वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ४३ । अंक १० । जुलै १९९०
आषाढ-श्रावण, शके १९१२.
किंमत ७ रुपये. वार्षिक वर्गणी ६० रुपये.
आजीव सदस्य वर्गणी–
व्यक्ती : रु. ५००/– संस्था : रु. ७५०/–

संपादकीय पत्रव्यवहार :
मे. पुं. रेगे,
संपादक, 'नवभारत' मासिक;
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ;
वाई–४१२ ८०३ (जि. सातारा)

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री. ग. दीक्षित,
व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक;
द्वारा : दी प्राज्ञ प्रेस, वाई–४१२ ८०३.
(जि. सातारा)

महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाने या नियतकालिकासाठी 'स्थायी निधी' निर्माण केला आहे आणि अनुदानही दिले आहे.

अनुक्रमणिका

नवभारत

जुलै १९९०

अ नु क्र म

लेखक-परिचय

■ **सु. बा. कुलकर्णी :** विभागप्रमुख, भाषाविज्ञान विभाग, नागपूर विद्यापीठ, नागपूर; शकुंतला सदन, ७५ रामदास पेठ, नागपूर–४४० ०१०. ■ **शरद पाटील :** राजकीय, सामाजिक कार्यकर्ते व मार्क्सवादी विचारवंत लेखक; 'असंतोष', वाडी भोकर रस्ता, धुळे–४२४ ००२. ■ **विश्वनाथ काशिनाथ शिंदे :** आर्ट्स व कॉमर्स कॉलेज, कडेपूर येथे प्राध्यापक. ■ **रा. ना. चव्हाण :** दलितमित्र, सामाजिक कार्यकर्ते, सामाजिक चळवळीचे चिकित्सक अभ्यासक व लेखक; १३७८ रविवार पेठ, वाई–४१२८०३. ■ **बा. ह. कल्याणकर :** मराठी साहित्यिक; शिवनेरी, प्लॉट नं. १३, सेक्टर एफ-एन-५, सिडको, औरंगाबाद. ■ **मे. पुं. रेगे :** संपादक 'नवभारत' आणि 'न्यू क्वेस्ट'; 'रागिणी', साहित्य सहवास, वांद्रे (पूर्व), मुंबई–४०० ०५१. ■ **म. अ. मेहेंदळे :** महाभारत विभाग, भांडारकर प्राच्यविद्या मंदिर, पुणे–४४; बी-४, प्रबोधन हाऊसिंग सोसायटी, ६१/९-१० कर्वे रोड, पुणे–४११ ००४. ■ **देवदत्त दाभोलकर :** माजी कुलगुरू, पुणे विद्यापीठ; भूतपूर्व संचालक इंडियन इन्स्टिटयूट ऑफ एज्युकेशन, कोथरूड, पुणे–२९; ४३, गुरुकृपा कॉलनी, गोडोली, सातारा–४१५ ००१.

संपादकीय

हिंदू धार्मिक परंपरा आणि सामाजिक परिवर्तन (१२)*

मोक्षाची संकल्पना

मोक्ष हा पुरुषार्थ असेल तर ते पुरुषाचे एक साध्य असले पाहिजे. ह्याचा अर्थ असा, की मोक्ष साधण्यासाठी प्रयत्न करण्याची वृत्ती पुरुषाच्या (माणसाच्या) अंगी स्वाभाविकपणे असली पाहिजे. काम व अर्थ ह्या दुसऱ्या पुरुषार्थांच्या ओढीमुळे ही वृत्ती अनेकदा झाकळून जाईल हे अर्थात शक्य आहे. नैसर्गिक वासना किंवा लोभ उफाळून आला तर अशा प्रसंगी मोक्षाकडे असलेली प्रवृत्ती क्षीण असेल. उलट, काही प्रसंगी, उदा., मृत्यूच्या साक्षात दर्शनाने किंवा निसर्गाच्या विराटतेच्या अनुभवाने मोक्षाकडे असलेली प्रवृत्ती उत्कट होईल; अर्थ-काम तुलनेने नि:सत्त्व वाटू लागतील. मोक्ष-प्रवृत्तीत हे चढ-उतार भिन्न भिन्न अनुभवांच्या संदर्भात स्वाभाविकपणे होत राहतील. हे मान्य करूनही, मोक्ष हा पुरुषार्थ आहे ह्या म्हणण्यात मोक्ष साधण्यासाठी प्रयत्न करण्याच्या प्रवृत्तीचा अंत:प्रवाह माणसाच्या अंत:करणात वस्तुत: असतो, हे माणसाचे स्वरूपच आहे हे म्हणणेही अभिप्रेत असते हे लक्षात घेतले पाहिजे. मोक्ष हा जर पुरुषार्थ असेल, तर मोक्षसाधनाच्या प्रवृत्तीला मानवी प्रकृतीतच अधिष्ठान असले पाहिजे.

माणूस हा एक प्राणी आहे, जीव आहे, त्याला देह-इंद्रिये असतात, त्यांमुळे त्याचा निसर्गातील वस्तूंशी ज्ञानात्मक संबंध येतो, त्यातून त्याला सुखदु:खे प्राप्त होतात आणि सुख साधायची, दु:खाचे निवारण करण्याची प्रवृत्ती त्याच्यात निर्माण होते. शिवाय त्याच्या ठिकाणी सहजप्रवृत्तीही असतात, उदा., आत्मरक्षणाची, वंश-सातत्य साधण्याची इत्यादी. ह्या प्रवृत्तींचे समाधान म्हणजे काम हा पुरुषार्थ. तेव्हा माणसाची प्रकृतीच अशी आहे, की काम हा पुरुषार्थ साधण्याची स्वाभाविक प्रवृत्ती माणसाच्या ठिकाणी असते असे म्हणता येते. आपल्या इच्छा तृप्त करायच्या तर त्यासाठी साधने आवश्यक असतात आणि ही साधने निर्माण करून हस्तगत करावी लागतात हे ज्ञान माणसाला असते. म्हणून अर्थोपार्जन आणि अर्थसंग्रह हीसुद्धा स्वाभाविक मानवी प्रवृत्ती आहे. माणूस समाजात जगतो. माणसे एकमेकांशी सहकार्य करून जगण्यासाठी आवश्यक असलेली भौतिक साधने आणि हरतऱ्हेच्या सेवा प्राप्त करून घेतात. परस्परसहकार्याने उत्पादन करण्यासाठी आणि सुसंवादाने एकत्र राहण्यासाठी जे नियम प्रत्येकाला पाळावे लागतात ते म्हणजे धर्म. एकत्र राहण्यात, संगतीने श्रम करून उत्पादन करण्यात सर्वांचे हित असल्यामुळे कुणी जर स्वार्थामुळे किंवा आडमुठेपणे ह्या सामाजिक सुसंवादाचा भंग करू पाहील तर त्याला शासन होईल अशी व्यवस्था असणे सर्वांच्याच हिताचे असते आणि ह्या शासनाच्या भीतीने माणसे धर्माचे नियम पाळत राहतीलही. पण माणसांना विवेक असल्यामुळे प्रत्येकाने आपापला धर्म पाळला तर सर्वांचे हित साधले जाते आणि ह्यात आपले स्वत:चे हितही अंतर्भूत असते, तेव्हा ह्या रचनेत धर्मपालनाचा आपला जो वाटा आहे तो आपण उचलला पाहिजे, धर्मपालनामुळे आपले हित साधण्याच्या आपल्या स्वातंत्र्यावर मर्यादा पडते. असे दिसत असले तरी दूरदृष्टीने पाहिले तर ही मर्यादा स्वीकारल्यामुळे आपले स्वत:चेच हित अधिक मोठ्या प्रमाणावर आणि अधिक चांगल्या प्रकारे साधले जाते असा विचार माणूस करू शकतो आणि स्वयंप्रेरणेने धर्म पाळू शकतो. माणूस आत्मशासन करू शकतो. तेव्हा विवेकशील प्राणी हे माणसाचे स्वरूप ध्यानात घेतले तर धर्म, अर्थ आणि काम ह्या तिन्ही पुरुषार्थांना मानवी प्रकृतीत अधिष्ठान आहे.

हा धर्म म्हणजे सामाजिक धर्म होय. आणि ह्या धर्माचे सामूहिक पालन झाले तर त्याचे फळ सर्वांचे ऐहिक कल्याण वृद्धिंगत होण्यात दिसून येते. चार्वाकवादी, इहवादी तत्त्ववेत्त्यांनाही हा सामाजिक धर्म मान्य होईल. पण आपण हे पाहिले की धर्माविषयीची वैदिक संकल्पना ह्या धर्मापलीकडे जाते. मी एका सामाजिक परंपरेत जगतो, ज्या परंपरेच्या चौकटीमुळे मला माझे जीवन जगणे शक्य होते ती चौकट मी स्थिर राखली पाहिजे, हे माझे कर्तव्य आहे, मी फेडले पाहिजे असे माझ्यावरचे ऋण आहे ही कल्पना जशी वैदिक धर्मात आहे तशी दुसरी एक कल्पनाही आहे. मी विश्वात जगतो, माझे जीवन ही विश्वाकडून मला

---

* या संपादकीयाचे पहिले अकरा भाग अनुक्रमे जुलै ८८, जाने., फेब्रु., मार्च, एप्रिल, मे, नोव्हेंबर ८९ व मार्च, एप्रिल, मे, जून ९० या अंकांत प्रसिद्ध झाले होते. हा बारावा भाग. –संपादक.

मिळालेली देणगी आहे, हे विश्वाचे माझ्यावरचे ऋण आहे, ते मी फेडले पाहिजे, जी कृत्ये मी केल्याने हे विश्वचक्र स्थिर राहायला साहाय्य होते ती कृत्ये करून हे ऋण मला फेडता येते, तेव्हा ही कृत्ये करणे हा माझा धर्म आहे अशी ही धर्माविषयीची कल्पना आहे. समाजधर्मापलीकडे जाणारा असा हा माणसाचा विश्वधर्म आहे.

माणसाला वस्तूंचे ज्ञान असते. ज्या वस्तूचे ज्ञान आपल्याला असते ती आपल्याहून भिन्न असते आणि तिचे ज्ञान आपल्याला असते असे ज्ञानाचे स्वरूप असते. अशा ज्या वस्तूंचे ज्ञान आपल्याला असते किंवा होऊ शकते त्या सर्व वस्तूंचा समुदाय म्हणजे विश्व. सर्व वस्तूंचा समुदाय घेतला तर आपण स्वतः ह्या समुदायातील एक वस्तू आहोत हे ज्ञानही माणसाला असते. ह्या अर्थाने आपण विश्वात असतो. पण म्हणून आपण विश्वाचे असतो असे होत नाही. शिवाय माणसाला आत्मजाणीव असल्यामुळे 'मी आणि विश्व' असे द्वंद्व माणसाच्या अनुभवात नेहमीच असते. माणसाला इतरांविषयी कितीही आपुलकी वाटली, प्रेम वाटले, त्यांच्यासाठी तो आत्मसमर्पणाला तयार झाला तरीही आपण स्वतः आणि इतर हा भेद त्याच्या त्यांच्याविषयीच्या अनुभवांत असतोच. मानवी अनुभवाचा हा आकारच आहे. तेव्हा अनुभवाचे विषय होऊ शकणाऱ्या वस्तू म्हणजे विश्व आणि त्यांचा अनुभव घेणारी मानवी व्यक्ती ह्यांच्यामध्ये हे जे ज्ञानात्मक नाते आहे त्यांच्यापलीकडचे नाते विश्व आणि मानवी व्यक्ती ह्यांच्या दरम्यान असते का ? असते असे मानायला काय आधार आहे ? आता ज्ञाता आणि ज्ञेय वस्तू एवढेच नाते मानवी व्यक्ती आणि विश्व ह्यांच्यामध्ये असते असे मानता येणार नाही हे उघड आहे. वस्तूंच्या गुणधर्मांचे व त्यांना घडणाऱ्या घटनांचे व्यक्तीच्या, आणि व्यक्ती ज्या समाजाची घटक असते त्याच्या इच्छा-आकांक्षांवर अनुकूल किंवा प्रतिकूल परिणाम होतात आणि म्हणून वस्तूविषयीच्या ज्ञानाला महत्त्व असते एवढाच व्यक्ती आणि वस्तू किंवा विश्व ह्यांच्यात अनुबंध असतो असे नाही. वेगवेगळ्या प्रकारच्या वस्तू ज्या 'द्रव्या'च्या बनलेल्या असतात त्याच द्रव्याचे आपले शरीरही बनलेले असते– म्हणजे आपण स्वतः बनलेलो असतो– हाही एक अधिक आंतरिक असा अनुबंध आहे. जमीन आणि पाणी ह्यांच्यापासून लाभणाऱ्या वस्तू आपण अन्न म्हणून भक्षण करतो आणि 'आत्मसात' करतो. अंतरिक्षातील हवा आपण स्वतःमध्ये ओढून घेतो आणि ती आपल्या शरीराचा भाग बनते. हे आपण करतो ती आपण जिवंत असल्याची खूण आहे. आपण मरतो तेव्हा आपल्या शरीराचे विघटन होते, त्याचे घटक असलेले पदार्थ निसर्गातील पदार्थ-राशीत जाऊन मिसळतात. तेव्हा पृथक-पृथक वस्तूंचा अफाट समुदाय म्हणजे विश्व आणि त्या समुदायातील केवळ वस्तू म्हणजे मानवी व्यक्तीएवढाच व्यक्ती आणि विश्व यांचा संबंध नाही. आपले शरीर म्हणजे आपण विश्वाच्या द्रव्यातून उदयाला आलो आहो, ह्या द्रव्याचे ते एक रूप आहे, ते परत ह्या द्रव्यामध्ये विलीन व्हायचे आहे असा हा संबंध आहे असे मानता येईल. शिवाय विश्व हा माणसाचा परिसर आहे. माणूस हा जीव आहे. 'जीव' ह्या संकल्पनेची 'परिसर' ह्या संकल्पनेपासून फारकत करता येत नाही. कारण परिसराशी आदानप्रदान करूनच जीव जगतो. तीन रात्री एका ठिकाणी माणूस राहिला तर त्याला त्या ठिकाणाचा लळा लागतो. मग त्याच्या चिरकालीन परिसराचा, विश्वाचा केव्हढा लळा माणसाला लागेल ? हे विश्व त्याचे घर बनते. हे केवळ भौतिक पातळीवर झाले. ह्याशिवाय आपण ज्या विशिष्ट समाजाचे घटक म्हणून जगतो त्याच्या परंपरेची जाणीव माणसाला असते. आपल्या समाजाहून भिन्न समाज आहेत, त्यांच्यात आणि आपल्या समाजात अनेक प्रकारचे आदानप्रदान प्राचीन काळापासून होत आले आहे, हे सर्व समाज मानवजातीचे घटक आहेत, त्यांच्या विशिष्ट परंपरा एकमेकींपासून पूर्णपणे अलग करता येत नाहीत, त्या सर्वांचा प्रारंभी बराच सैल असलेला पण हळूहळू घट्ट बनत गेलेला गोफ म्हणजे मानवजातीचा इतिहास होय, आपल्या विशिष्ट समाजाचा घटक म्हणून त्याच्या परंपरेचे वारसदार जसे आपण असतो त्याप्रमाणे मानवजातीच्या सामाईक परंपरेचे वारसदारही आपण असतो आणि विश्व हा जसा कोणत्याही जीवाचा परिसर असतो तसा तो सबंध मानवजातीचाही परिसर असतो ह्या दृष्टीने विश्वाकडे आणि मानवजातीकडे माणूस पाहू शकतो. आपल्या विशिष्ट समाजाचा घटक म्हणून ज्या सामाजिक संस्थांमध्ये आपण सहभाग घेतो, जी नीती आपण पाळतो त्यांना आधारभूत असलेल्या मूल्यांचा मानवी संस्कृतीच्या इतिहासात हळूहळू विकास झाला आहे, ह्या मूल्यांनी भिन्न संस्कृतीत भिन्न रूपे धारण केली आहेत ही जाणीव माणसाला झाली, त्याच्या त्या त्या वेळच्या परिस्थितीला मानवी संस्कृतीच्या इतिहासाचा संदर्भ असतो हे भान त्याला झाले, की त्याच्या अनुभवांना आणि कृत्यांना एक वेगळे परिमाण

अनुक्रमणिका

प्राप्त होते. ह्या विशिष्ट ठिकाणी आणि काळी मी जे केले पाहिजे ते मी करणे ह्याला समग्र विश्वाच्या आणि मानवजातीच्या इतिहासाच्या संदर्भात किती क्षुल्लक स्थान आहे पण ह्या विशिष्ट परिस्थितीत मी ते निष्ठेने आणि दक्षतेने करणे ह्याला किती अनंत महत्त्व आहे अशी ही दुहेरी जाणीव असते. ह्यातून कर्तव्यभावनेची धार बोथट न होताही माणसाला एक प्रकारची अलिप्तता लाभते. इतिहासाचा साक्षी आणि ह्या प्रसंगीचा कर्ता अशी त्याची दुहेरी भूमिका असते. कर्ता म्हणून सद्यःपरिस्थितीचे देणे संपूर्णपणे द्यायला बांधलेला असतानाही, ह्या देण्यात असलेल्या सक्तीपासून, जगाचा आणि मानवी इतिहासाचा साक्षी म्हणून एका प्रकारे तो मुक्त असतो. जीव म्हणून वैयक्तिक सुखदुःखांत, इच्छावासनांच्या पूर्तीत आणि कर्ता म्हणून कर्तव्ये करण्यात तो गुंतलेला असतानाही साक्षी म्हणून तो दूरस्थ, अलिप्त असतो. ह्या अलिप्ततेमुळे कर्तव्यभावनेची उत्कटता कमी होत नाही. अलिप्तता म्हणजे उदासीनता नव्हे. पण माणसाच्या नैसर्गिक अवस्थेत अंतर्भूत असलेली अस्वस्थता, तगमग कमी होते.

ही मोक्षाची इहवादी कल्पना आहे असे म्हणता येईल. एक जीव म्हणूच जगत असतानाही माणसाची ज्ञानशक्ती आणि कल्पनाशक्ती ह्यांच्या जोरावर त्याला एक साक्षी अशी भूमिका धारण करता येते आणि त्यामुळेच त्याला ही अवस्था– मोक्षाची अवस्था साधता येते. तेव्हा मोक्षाला माणसाच्या प्रकृतीतच अधिष्ठान आहे. ह्या इहवादी किंवा मानवतावादी मोक्षाच्या संकल्पनेविषयी दोन गोष्टी ध्यानात घेण्यासारख्या आहेत. मोक्षाच्या ह्या संकल्पनेत माणसाच्या कल्याणाची जी संकल्पना अभिप्रेत आहे ती पूर्णपणे ऐहिक आहे. अर्थ आणि काम ह्या पुरुषार्थांची प्राप्ती हा ह्या कल्याणातील महत्त्वाचा घटक आहे. पण अर्थात हा काम-स्वाभाविक इच्छा-प्रेरणांची पूर्ती– माणूस हा जो प्राणिप्रकार आहे त्याचा काम आहे. त्याच्यात शारीरिक वासनांच्या आणि गरजांच्या तृप्तीबरोबरच बुद्धी, कल्पनाशक्ती ह्यांसारख्या माणसाच्या मनःशक्तींच्या आविष्कारात जो आनंद असतो त्यालाही स्थान असणार; ज्ञान संपादन करणे, नवीन सत्ये शोधून काढणे, कलाकृतींची रचना करणे, आस्वाद घेणे इ. मानवी प्रवृत्तींचे साफल्य हा ह्या कामतृप्तीतील मोठाच घटक असेल. शिवाय धर्म– सामाजिक धर्म– हाही माणसाचा पुरुषार्थ आहे; आत्मशासनाने सामाजिक धर्म पाळण्यात माणसाची प्रतिष्ठा आहे. जेव्हा मी इतरांचे कल्याण साधण्यासाठी झटत असेन तेव्हा त्यांच्या अर्थकामाच्या तृप्तीसाठीच केवळ झटणार नाही, मी केवळ ह्यासाठीच झटलो तर मी त्यांची अप्रतिष्ठा करीत आहे असे होईल. कारण मी त्यांना केवळ जीव म्हणून वागवीत असेन. स्वयंशासनाने सामाजिक धर्म पाळणारा जीव हे माणसे म्हणून त्यांचे असलेले स्वरूप मी ओळखीत नाही असे होईल. तेव्हा मला जसा माझे स्वयंशासन करून माझा सामाजिक धर्म पाळला पाहिजे तसे इतरांनीही करावे ह्यासाठी अनुकूल परिस्थिती करायला मी झटले पाहिजे.

सामाजिक धर्माच्या बाबतीत जे खरे आहे ते ज्याला आपण इहवादी मोक्षधर्म म्हटले आहे त्याच्या बाबतीतही खरे आहे. इहवादी माणसाला मोक्षधर्म उपलब्ध आहे असे आपण वर म्हटले आहे. मोक्षधर्म हा सामाजिक धर्माहून अलग असा धर्म नाही. सामाजिक धर्म एका विशिष्ट वृत्तीने पार पाडण्यात मोक्षधर्म असतो. सामाजिक धर्म हाच मोक्षधर्माचा आशय असतो. फक्त मोक्षधर्माने ह्या आशयाला विशिष्ट रूप दिलेले असते.. निसर्गात मानवजातीला जे स्थान आहे ते ओळखून, निसर्गातून उदयाला आलेला एक विशिष्ट प्रकारचा जीव म्हणून माणसाच्या ज्या शक्ती आणि मर्यादा आहेत त्यांचे भान राखून, माणसाच्या इतिहासात विकसित झालेल्या मूल्यांच्या संदर्भात मोक्षधर्मी आपल्या आजच्या स्थानाकडे आणि त्याच्याशी निगडित असलेल्या कर्तव्यांकडे पाहतो. ह्या दृष्टीमुळे जे व्यावहारिक शहाणपण आणि संवेदनशीलता लाभते त्यांच्यामुळे माणसाची स्वतःच्या कर्तव्याविषयीची जाण अधिक प्रगल्भ आणि नेमकी बनते. तेव्हा स्वतःच्या अंगी मोक्षधर्मी वृत्ती बाणवून समाजात तिचा फैलाव करणे हेही माणसाच्या सामाजिक धर्मात बसते.

मोक्ष म्हणजे बंधनापासूनची सुटका असे जर असेल तर इहवादी मोक्षधर्मात कोणत्या बंधनापासूनची सुटका अभिप्रेत आहे? ह्याचे उत्तर असे, की केवळ एक विशिष्ट जीव आणि विशिष्ट समाजातील विशिष्ट स्थानावर असलेला कर्ता ह्या माणसाच्या स्वरूपात जो बंदिस्तपणा अंतर्भूत असतो त्याच्यापासूनची सुटका. माणसाचे हे स्वरूप ही दृष्टी नाकारीत नाही. पण त्याच्या पलीकडे जाऊन त्याला एक वेगळे परिमाण देते. त्याच्या द्वारे व्यक्ती विश्वाशी आणि मानवजातीशी एका प्रकारची एकरूपता साधते.

ह्या इहवादी मोक्षधर्माविषयी दोन गोष्टी ध्यानात घेतल्या पाहिजेत असे जे वर म्हटले आहे त्या ह्या : एक तर ह्या धर्माला मोक्ष धरून जे पुरुषार्थ अभिप्रेत आहेत त्यांचे स्वरूप ऐहिक आहे. दृश्य विश्व

आणि दृश्य विश्वाच्या चौकटीत ज्यांचा आविष्कार होतो अशा माणसाच्या मनःशक्ती, प्रवृत्ती ह्यांच्या द्वारा ह्या पुरुषार्थांचा आशय निःशेषपणे मांडता येतो. ह्या चौकटीपलीकडे जाणारी कोणतीही अवस्था मानवी कल्याणाच्या ह्या संकल्पनेत अंतर्भूत नसते. दुसरी गोष्ट अशी– ही अगोदरच स्पष्ट झाली आहे– की ह्या मोक्ष-धर्माची, सामाजिक धर्मापासून कधीही फारकत होत नाही. सामाजिक धर्माला मागे टाकून केवळ मोक्ष-धर्माने माणूस जगतो आहे ही स्थिती आत्मविसंगत ठरेल.

एक विशिष्ट जीव आणि कर्ता ह्या स्वतःच्या निसर्गदत्त स्वरूपाला एक वेगळे, त्याच्या पलीकडे जाणारे परिमाण देण्याची शक्ती असलेला माणूस जड-निसर्गाच्या कुशीत जन्माला कसा येऊ शकेल असा प्रश्न कुणी विचारीलही. इहवादी ह्या प्रश्नाला जे उत्तर देईल ते असे, की माणूस हा निसर्गाचा एक घटक आहे आणि निसर्गाची एक निर्मिती आहे हे निर्विवाद आहे. माणसाच्या निसर्गदत्त स्वरूपात ज्या शक्ती आणि प्रेरणा अंतर्भूत आहेत त्यांची ओळख, मानवी संस्कृतीच्या इतिहासात त्यांचा जो आविष्कार झाला आहे त्याच्यावरून आपल्याला पटते. ह्या शक्ती आणि प्रेरणा ह्यांचा आधार घेऊन चांगल्या मानवी जीवनाची कल्पना आपण करू शकतो. माणसाचा इतिहास पुढे जसा घडत जाईल तशी ही कल्पनाही सुधारत नेता येईल. ह्यासाठी निसर्गाच्या पलीकडे असलेल्या कोणत्याही तत्त्वाचा आधार घ्यावा लागत नाही.

इहवादी मोक्षधर्म हे इहवादी अध्यात्म होय. ‘ आध्यात्मिक ’ म्हणजे माणसाच्या ‘ आत्म्या ’विषयीचे; त्याच्या अंतरंगाविषयीचे. ह्या स्वरूपाची मोक्षमार्गी दृष्टी ही इहवादी माणसाच्या अंतरंगात बाणलेली वृत्ती असते. अर्थात, ‘ धर्म ’, ‘ मोक्ष-धर्म ’, ‘ अध्यात्म ’ ह्या संकल्पनांच्या द्वारा ह्या दृष्टीचे वर्णन करणे इहवादी नापसंत करील. तो ह्यासाठी वेगळ्या संकल्पना वापरील. पण पारंपरिक अध्यात्मवादी किंवा मोक्षमार्गी त्यांचा ह्या वर्णनासाठी स्वाभाविकपणे वापर करील. इहवादी मोक्षमार्गी व्यक्तीला तो समानधर्मा म्हणून ओळखेल.

भारतीय परंपरेतील मोक्षाची संकल्पना वेगळी आहे. सांख्यदर्शन आपण प्रातिनिधिक दर्शन म्हणून घेतले आहे. सांख्यांप्रमाणे मोक्ष हा पुरुषाला प्राप्त होतो आणि पुरुष हे शुद्ध आणि अनुभवातीत असे अस्तित्व आहे. भौतिक सृष्टी आणि तिच्या संबंधात आपल्याला येणारे अनुभव यांच्या पलीकडे असणारे असे ते तत्त्व आहे. ते शुद्ध आहे ह्याचा अर्थ असा, की ते केवळ चिन्मय, प्रकाशमय असे आहे. कोणत्याही विशिष्ट अनुभवाने ते शबलित झालेले नसते. पुरुष स्वतः आहे तसा घेतला तर त्याला कोणताही अनुभव नसतो. पुरुष ही केवळ जाणीव असते. ती कोणत्याही विषयाची जाणीव नसते. हे त्याचे वास्तव स्वरूप त्याला परत प्राप्त होणे म्हणजे त्याला मोक्ष मिळणे. हे स्वरूप त्याने अविद्येमुळे, स्वतःच्याच दृष्टीने, गमाविलेले असते. जे आपण स्वतः खरोखर नाही, जे आपल्याहून भिन्न आहे, म्हणजे देह–इंद्रिये–मन हे प्रकृतीचे एक रूप, ते आपणच आहोत, प्रकृतीच्या ह्या रूपाचे भौतिक वस्तूंशी संबंध येऊन ज्या अजाण संवेदना–वासना उद्भवतात त्या म्हणजे आपलेच अनुभव असे पुरुष भ्रमाने मानू लागतो आणि कर्माच्या बंधनात अडकतो. हा भ्रम नाहीसा झाला आणि पुरुषाला स्वतःच्या स्वरूपाचे मध्यंतरी हरपलेले ज्ञान फिरून प्राप्त झाले, की तो ह्या बंधनातून मुक्त होतो.

मोक्षाच्या ह्या संकल्पनेत अनेक अडचणी आहेत. उदा., पुरुषाला, जो शुद्ध ज्ञानमय, प्रकाशमय आहे त्याला भ्रम होतोच कसा, हा एक प्रश्न आहे. ज्योतीला अंधाराने काही काळ झाकून टाकले आणि मग अंधाराचे आवरण जेव्हा दूर करण्यात आले तेव्हा ज्योत प्रकाशू लागली असे म्हणण्यासारखे ते विचित्र भासते. पण ह्या अडचणी बाजूला सारू या. मोक्षसाधना हा जीवनमार्ग म्हणून घेतला तर त्याच्या संबंधात दोन अडचणी भासतात. एक अशी, की जो मुक्त आहे त्याला काही कर्तव्ये उरत नाहीत, इतरांची अवस्था काहीही असो त्यांच्याविषयी त्याला काही कर्तव्य नसते. तो केवळ विषयांपासूनच नव्हे तर इतरांपासूनही अलग पडलेला असतो. मुक्तावस्थेची ही कल्पना नैतिक दृष्टचा कितपत मान्य होण्याजोगी आहे ? दुसरी अडचण अशी, काम-अर्थ-धर्म ह्या पुरुषार्थांच्या संतुलनात पुरुषाचे कल्याण असते हे म्हणणे जर योग्य असेल आणि मोक्ष हाही एक पुरुषार्थ असेल तर मोक्ष आणि काम-अर्थ-धर्म यांचे संतुलन साधावे लागेल. पण हे संतुलन कसे साधता येईल ? मोक्ष ह्या पुरुषार्थाचे स्वरूपच असे दिसते, की मोक्षसाधना धर्मार्थ कामसाधनेची जागा घेऊ शकेल पण तिचा धर्मार्थ कामसाधनेशी समन्वय साधता येणार नाही. तेव्हा मोक्ष ह्या पुरुषार्थाचा अधिक खोलात जाऊन विचार करावा लागेल. (अपूर्ण)

* *

ज्ञानदेव आणि रामदेव : एक मणिकांचन योग

सु. बा. कुलकर्णी

जगाच्या इतिहासातील अर्ध्याअधिक घडामोडी राजसत्ता आणि धर्मसत्ता यांच्यामधील सुसंवादातून वा विसंवादातून उद्‌भूत झालेल्या दिसतात. या दोन सत्तांमधील सुसंवाद राष्ट्राच्या प्रगतीला प्रेरक ठरतो; तर विसंवाद हा संघर्ष वा युद्धाला कारणीभूत होतो. यामुळेच या दोन सत्ता नेहमी परस्परांचा अनुनय करताना आढळतात. तुर्क, अफगाण, इराणी, अरब, मोंगल या राजसत्तांनी एतद्देशीय धर्मसत्तेशी जुळवून न घेतल्याने त्यांच्या कालखंडात तंटे, बखेडे, बंडे, लढाया आणि रक्तपात यांस ऊत आलेला दिसतो. याउलट, इंग्रजांचे धर्मविषयक धोरण नरमाईचे व फारशी ढवळाढवळ न करण्याचे असल्याने त्यांच्या कालखंडात स्थैर्य, शांती व प्रगतीचा प्रत्यय येतो.

महाराष्ट्राच्या इतिहासात जे थोर राजपुरुष होऊन गेले त्यांनी या ऐतिहासिक वास्तवाचे भान राखले होते असे दिसून येते. यामुळेच या राजपुरुषांच्या पाठीशी कोणीतरी संतमहात्मा उभा असलेला आढळतो. थोरल्या बाजीराव पेशव्यांस ब्रह्मेंद्रस्वामींचा आशीर्वाद होता. कचेश्वर बाबा थोरल्या शाहू महाराजांचे गुरू होते. छत्रपती शिवाजी महाराज, समर्थ रामदास आणि संत तुकाराम यांचे संबंध सर्वविश्रुत आहेत. सातशे वर्षांपूर्वीदेखील या पुण्यभूमीवर संत-नृपतीचा दैवदुर्लभ असा अनुबंध जुळून आला होता. सकलसंतशिरोमणी श्रीज्ञानदेव हे प्रौढप्रतापचक्रवर्ती रामचंद्रदेव यादव यांचे राजगुरू होते. परंतु महाराष्ट्राच्या इतिहासातील हे सोनेरी पान आजवर कोणी उघडलेच नव्हते.

ज्ञानदेवां झोटींग प्रसन्न

ज्ञानदेव आणि रामदेव यांच्यामधील गुरू-शिष्य-संबंधाचे रहस्योद्‌घाटन मी माझ्या "ज्ञानदेवांचा कालखंड : काही नवी समीकरणे" या 'युगवाणी' त्रैमासिकाच्या आक्टो.-नोव्हें.-डिसें. १९८९ च्या अंकातील निबंधात केले होते. त्याचा प्रमुख आधार डॉ. वि. भि. कोलते यांनी संपादित केलेल्या 'लीळाचरित्र' या ग्रंथातील (आवृत्ती दुसरी, इ. स. १९८२) पृष्ठ ७७७ वरील क्रमांक ८६ ची 'अज्ञातलीळा' होय. ही 'ज्ञानदेवां झोटिंग प्रसन्न' या शीर्षकाची लीळा पुढीलप्रमाणे आहे–

॥ महदाइसीं गोसावीयांपुढां सांघितलें : "जी जी : ज्ञानदेव नावें महात्मे : ते रायाचे गुरू : जी जी : ते खापरखुंटी धरीति तरि आसु होए : माती धरीति तरि सोनें होए : आणि त्रिकाळ ज्ञान : अतित अनागत वर्तमान जाणति : यां एसणी जाणीव काइसी जी ?"

मग सर्वज्ञें म्हणीतलें : "बाइ : तया झोटींग प्रसन्न जाला : त्यांसि पुसति तें सांघति : ते जें भीखीति तें साच : ऐसें तेथिचें सामर्थ्य : या नवल नाहीं कीं बाइ : एकएकां एकेक सामर्थ्य असे कीं बाइ :" ॥

ज्ञानदेवांच्या चरित्राविषयीचे हे सर्वांत प्राचीन टिपण होय. ज्ञानदेवांचा गरिमा, त्यांची राजमान्यता, त्यांना प्राप्त असलेल्या सिद्धी यांसंबंधीची ही माहिती केवळ अपूर्वच नव्हे; तर त्यांच्याविषयी मराठी माणसाला असलेला आदर शतगुणित करणारी आहे. शतकानुशतके कूटलिपीत कुलूपबंद असलेले हे अश्रुतपूर्व वृत्त महाराष्ट्राच्या कानी घातल्याबद्दल लीळाचरित्राच्या संपादकांस धन्यवाद द्यावे तेवढे थोडेच.

लीळाचरित्राचे महत्त्व

गौतमबुद्धांच्या निर्वाणानंतर त्यांच्या अनुयायांनी संगीती भरवून त्यांच्या वचनांचा व स्मृतींचा संग्रह केला. त्यातूनच त्रिपिटकादी बौद्ध साहित्य जन्माला आले. चक्रधरांच्या अनुयायांनीही याच धर्तीवर त्यांच्या गुरूच्या पूर्वावतारासंबंधीच्या व प्रचलित अवतारासंबंधीच्या आठवणींचा व वचनांचा संग्रह केला. या संग्रहातूनच महानुभाव साहित्य उभे राहिले. चक्रधरांच्या जीवनविषयक आठवणींचा म्हाईंभटाच्या पुढाकाराने तयार झालेला संग्रह म्हणजे 'लीळाचरित्र' होय. यादवकालीन संस्कृती आणि इतिहास यांच्या अभ्यासाचे हे प्रमाण आणि प्रमुख साधन होय. हा ग्रंथ तयार

करताना एखाद्या घटनेसंबंधी वा वचनासंबंधी दोन निवेदकांमध्ये मतभेद झाल्यास त्याची नोंद 'एकी वासना' म्हणून प्रामाणिकपणे केलेली आहे. ज्ञानदेवां-संबंधीच्या प्रस्तुत लीळेच्या 'एकी वासने'मध्ये त्यांच्या सिद्धिसामर्थ्याबद्दलचे सविस्तर वर्णन आलेले आहे.

।। " रायासि सामर्थ्य दाखवीति : हांडिया धुववीति : तौलिया पाटिया : पाळी : काठवटी : धुवटें वस्त्रें : मग आकर्खीति : पाहिजति तवं षड्रस पक्वानें : वडे : मांडे : खीरि : साकवतिया : कुसंबीरी : अमर्याद : सकळही पाहिजे तेतुलेंहीं काढितां अन्नमयचि होए : रावो जेविला सपरिवारीं : परि पुरौनि उरलें : जी जी : ऐसें सामर्थ्य तया काइसें जी ? "

सर्वज्ञें म्हणीतलें : " याचें काइ ? बाइ : झोटींग प्रसन्न होता : तो आणआणुं पुरवी : परि तयां जेउं नैए : ते तें जेवीति तरि न पुरे : ऐसें तेथिचें सामर्थ्य : " ।।

क्रान्तिकारक विज्ञापन

लीळाचरित्रातील प्रस्तुत लीळा ज्ञानदेवांच्या प्रचलित लौकिक चरित्राचा आमूलाग्र पुनर्विचार करण्यास प्रवृत्त करणारी आहे. यातील पहिला मुद्दा ज्ञानदेव आणि रामदेव यांच्यामधील परस्परसंबंधाचा होय. या लीळेत स्पष्टपणे म्हटले आहे, की ज्ञानदेव (ज्ञानेश्वर नव्हे) हे 'रायाचे गुरू' होते. महदाइसेला अभिप्रेत असलेला हा 'राया' कोण ?

महानुभाव परंपरेप्रमाणे शके ११९४ मध्ये (तर डॉ. कोलते यांच्या मते शके ११९६ मध्ये) 'उत्तरापंथे गमन' केलेल्या चक्रधरांच्या उत्तरायुष्यात रामदेवराव यादव देवगिरीच्या गादीवर होता. रामदेव हा कृष्णदेव ऊर्फ कान्हरदेव यादवाचा मुलगा होय. वयाने लहान असल्याने कृष्णाच्या मृत्यूनंतर यास गादी मिळाली नाही. ती कृष्णाचा धाकटा भाऊ महादेव यास (शके ११८४ मध्ये) मिळाली. पुढे या महादेवाने गादीच्या खऱ्या वारसास डावलून आपला मुलगा आमण यास युवराजपद बहाल केले. महादेव-रावाच्या मृत्यूनंतर (शके ११९३ मध्ये) आमणदेव गादीवर बसला. या खेपेलाही रामदेवरावास हात चोळीत बसावे लागले. सत्ता आणि सैन्य हाती नसल्याने त्यास कूटनीतीचा अवलंब करावा लागला. नर्तकांचे सोंग घेतलेले योद्धे किल्ल्यात घुसवून त्याने बेसावध आमण-देवास कैद केले व गादी मिळविली. आपल्यावर सतत झालेल्या अन्यायाचा सूड म्हणून त्याने आमणदेवाचे डोळेही काढविले. या सत्तापालटातील कपटनाट्याचे सविस्तर वर्णन रामदेवरावाच्या शके १२३२ च्या पुरुषोत्तमपुरी ताम्रलेखात केलेले आढळते.

चक्रधरांच्या चाणाक्ष नजरेतून ही घटना सुटलेली नव्हती. पूर्वार्धातील ५७६ क्रमांकाची लीळा या घटने-संबंधीचीच आहे.

।। गोसावीं बाहीरि बीजें केलें : उत्तरलीए सोंडीए-वरि उभे असति : तवं इंद्रबा तेल घेउनि आले : सर्वज्ञें म्हणीतलें : " इंद्रेया : नगराआंतु काइ मातु वार्ते गा ? " " जी जी : काहीं नाहीं : " सर्वज्ञें म्हणीतलें : " कैसें काहीं नाहीं ? एसणें राज्यांतर जालें : आंमणदेयाचे डोळे काढिले : रामदेओ राजीं बैसला : ए न्हवति घाएळें जातें असति : " म्हणौनि खाटारे दाखविले : ।।

या लीळेतील 'महात्मेनि राज्यवार्ता, देसवार्ता, द्वंद्वपट अवघे शोधिजे' हा शेवटी इंद्रभटास केलेला उपदेश चक्रधरांच्या राजकीय जागरूकतेचा द्योतक आहे. ज्ञानेश्वरीतदेखील जागोजाग ज्ञानदेवांच्या राजकीय ज्ञानाचा प्रत्यय येतो. राजा झोपी गेला म्हणजे प्रजेचा व्यवहार थांबत नाही (८·१८५); वार्धक्य हे प्रधान नसलेल्या राज्याप्रमाणे दुर्बळ होय (१३·५५६); राजाज्ञेचा ठसा उमटविल्याशिवाय सोन्यारुप्यालाही मोल येत नाही (९·४५४); पराधीन राजा हा आजारी सिंहाप्रमाणेच निष्प्रभ होय (१३·१०११); पराभवाच्या लज्जेने राजा खचून जातो (१६·१७५); अधिकारा-वरून दूर झालेल्या राजपुत्राचा पदोपदी अपमान होतो (१·२६८) इत्यादी निरीक्षणे प्रत्यक्षानुभूतीची साक्ष होत. नवव्या अध्यायातील योगदुर्गाचे रूपक म्हणजे देव-गिरीचेच प्रतिरूप होय. त्यातील वाटाडे, काटेरी कुंपण, तट, राजकोट, तोफा, तलाव, सैन्याची चढाई, घोडा-गर्दी, चतुरंग सैन्य, 'जैत रे जैत' गर्जना, निशाण-नौबत, राजछत्र, राज्याभिषेक इत्यादींचे वर्णन सूक्ष्म निरीक्षणाचे द्योतक होय. आपल्या दीर्घायुष्यात सत्ता-संघर्ष, युद्धे, सत्तांतरे, राज्याभिषेक इत्यादींचे ज्ञानदेवांनी फार जवळून निरीक्षण केले होते याचेच ते गमक होय.

रामदेवरावाने शके ११९३ पासून शके १२३२ पर्यंत राज्य केले. ज्ञानेश्वरीच्या समाप्तिलेखात सकलकलांचा आश्रयदाता व न्यायी राजा अशी त्याची प्रशंसा येते.

" तेथ इंदुवंशविलासु । जो सकळकळां निवासु ।
न्यायातें पोखीत क्षितीषु । श्रीरामचंद्रु ॥ "

आजवर अशी समजूत होती, की या ओव्या खुद्द ज्ञानदेवांच्या हातच्या आहेत. परंतु या ओव्यांचे कर्तृत्व ज्ञानदेवांचे नसून हेमाडपंडिताचे आहे हे मी अलीकडेच दाखवून दिले आहे ("ज्ञानेश्वरीचा लेखनकाल", नवभारत, एप्रिल १९९०, पृ. १–८). या ओव्यांमधून ज्ञानदेव, रामदेव व हेमाद्री यांचे परस्परांशी घनिष्ट संबंध असावेत याची ग्वाही मिळते आणि महादायिसेला अभिप्रेत असलेला ज्ञानदेवशिष्य हा दुसरा-तिसरा कोणी नसून यादववंशविलास रामचंद्र हाच होय हे निश्चित होते. उत्तरकालीन कवींच्या काव्यातही या वास्तवास दुजोरा मिळतो.

ज्ञानदेव-चरित्राची नामदेवी धारा

ज्ञानदेवांचे प्रचलित लौकिक चरित्र हे नामदेव-गाथ्यातील आदी, समाधी व तीर्थावळी या तीन प्रकरणांतील माहितीवर बेतले जाते. या चरित्रधारेत ज्ञानदेव-रामदेवसंबंधाचा निर्देश नाही.

नामदेव-गाथ्यातील निम्म्याहून अधिक अभंग शिंपीनामा ऊर्फ नामदेव या पेशवेकालीन कवीचे आहेत. हा मूळचा खेड (राजगुरूनगर) येथील कवी पंढरपुरास जाऊन स्थायिक झाला. हा उत्तम हरदासीबुवा असावा. नामदेव-गाथ्यातील चरित्रात्मक आणि आत्मचरित्रात्मक प्रकरणांचा कर्ता हाच होय. नामदेव, त्यांचे कुटुंबीय, त्यांची दासी जनाबाई यांच्या भूमिका घेऊन शेकडो अभंगांची निर्मिती याने केलेली आहे. ज्ञानेश्वर-नामदेवांप्रमाणे एकनाथ व तुकाराम यांची चरित्रेही याने लिहिली आहेत. शतकोटी अभंगांची अफलातून कल्पना याच्याच डोक्यातून बाहेर पडली आहे. ज्ञानदेवांनी बाविसाव्या वर्षी समाधी घेतली ही थापही याचीच. विष्णुदासनाम्याने लिहिलेल्या प्रकरणांचा याने जागोजाग विस्तार केला आहे. विष्णुदासनामा व शिंपीनामा या दोन्ही कवींपाशी ज्ञानदेव-चरित्राविषयी लोकश्रुतीशिवाय कोणतीही साधने नसल्याने त्यांनी ज्ञानदेव-चरित्राची कादंबरीच करून टाकली आहे. सात शतकांनंतरही, संतसाहित्याचे मराठी अभ्यासक डोळ्याला परंपरेची झापडे लावून असल्या हरदासी घाण्यातून संतचरित्राचे तेल गाळीत असतात. ही मोठ्या दुर्दैवाची गोष्ट होय.

शिष्यवर्गाची साक्ष

ज्ञानदेव-चरित्राची दुसरी धारा ज्ञानदेवांच्या शिष्यपरंपरेतील सत्यामळनाथ व सच्चिदानंद, आणि सोपानदेवांच्या शिष्यपरंपरेतील प्रकाशनाथ यांच्याशी निगडित आहे.

शके १६६० च्या सुमारास होऊन गेलेल्या सत्यामळनाथांनी आपल्या 'नवरत्नमाला' या ग्रंथात ज्ञानदेवांच्या सोपानदेव, मुक्ताबाई, विसोबा खेचर, विमलानंद, सत्यानंद, स्वरूपनाथ, चर्पटनाथ, सच्चिदानंद व रामचंद्रनृप अशा नऊ शिष्यांची नोंद केली आहे. यांतील रामचंद्रनृप हा साक्षात रामदेवराव यादव हा होय, याबद्दल शंका असू नये. सत्यामळनाथाने आपल्या 'सिद्धान्तरहस्य' ऊर्फ 'श्री ललित-प्रबंध' या ग्रंथाच्या दशम प्रबंधामध्ये १५२५ व्या ओवीपासून १७०० व्या ओवीपर्यंत ज्ञानदेवांचे चरित्र वर्णिलेले आहे. या ग्रंथाच्या पंचम प्रबंधामध्ये ज्या ऐतिहासिक व्यक्तींना त्याने नमन केले आहे त्यांत शंकराचार्यांचे गुरू श्री गोविंदपूज्य यांच्यापासून समर्थ रामदास यांच्यापर्यंत अनेक संतमहंतांचा समावेश आहे. विशेष म्हणजे या यादीत 'रामराजा'चीही वर्णी लागलेली आहे.

सुप्रसिद्ध कीर्तनकार तुका विप्र (शके १६५१ ते शके १७१३) यांनी शके १६९२ मध्ये रचलेल्या ज्ञानेश्वर-चरित्राख्यानात ज्ञानदेव, हेमाद्री व रामदेव यांच्यामधील घनिष्ट संबंधाचे वर्णन येते. तुका विप्र यांच्या माहितीप्रमाणे ज्ञानेश्वरीचे लेखन रामदेवरावाच्या प्रेरणेने झाले. ज्ञानेश्वरीवर त्याची इतकी भक्ती जडली की राज्यकारभार पुत्राच्या हवाली करून तो वेरूळच्या लेण्यांमध्ये जाऊन ज्ञानेश्वरीचे पारायण करू लागला ! तुका विप्रांच्या आख्यानातील ज्ञानदेवांच्या चरित्राविषयीची माहिती नामदेवीपरंपरेतील असली तरी ज्ञानदेव आणि रामदेव यांच्यामधील संबंधांचे वर्णन नवीन आहे.

ज्ञानदेवांचे शिष्य सच्चिदानंद यांनीदेखील ज्ञानदेवांचे चरित्र लिहिले होते; परंतु आता ते उपलब्ध नाही. यांचा 'मानसपूजा' या नावाचाही एक ग्रंथ होता. सोपानदेवांच्या परंपरेतील प्रकाशनाथ यांनीही ज्ञानदेव-चरित्र रचले होते. या ग्रंथांच्या आधारे बाळाबुवा ज्ञानेश्वरी यांनी शके १७९८ मध्ये लिहिलेला 'भक्तितत्त्वामृत' नावाचा ग्रंथ इ. स. १८८८ मध्ये गणपत कृष्णाजींच्या छापखान्यात छापून काढलेला आढळतो. बाळाबुवांच्या ग्रंथात बरेचसे अपारंपरिक असे ज्ञानेश्वर-चरित्र येते. त्यात ज्ञानदेवांच्या विसा

खेचर, विमलानंद, सत्यानंद, चर्पट, सच्चिदानंद व रामदेव अशा सहा शिष्यांची नावे येतात. यांतील रामदेव यास ज्ञानदेवांनी नेवासे येथे अनुग्रह दिला असे वर्णन येते.

तात्पर्य, म्हाइंभट, सत्यामळनाथ, सच्चिदानंद, तुका विप्र, बाळाबुवा, ज्ञानेश्वरी या प्राचीन ग्रंथकारांनी निर्देशिलेला हा ज्ञानदेव-रामदेव यांमधील गुरू-शिष्य-संबंध आजवर अनिर्दिष्ट नसला तरी उपेक्षितच राहिला आहे. विशेषतः लीळाचरित्रातील निर्देश हा ज्ञानदेव कालखंडाचे संपूर्ण आकलनच बदलवून टाकणारा आहे.

ज्ञानदेवांचे जन्मशक

ज्ञानदेव हे 'रायाचे गुरू' होते, हा लीळाचरित्रातील उल्लेख त्यांच्या प्रचलित सर्व जन्मशकांना आव्हान देणारा आहे. चक्रधरांचा वध शके ११९६ मध्ये झाला. साहजिकच, 'ज्ञानदेवां झोटींग प्रसन्न' या लीळेत वर्णिलेली महदायिसा-चक्रधर संवादाची घटना ही त्यापूर्वीची होय. रामदेवराव शके ११९३ मध्ये गादीवर बसला. म्हणजे प्रस्तुत लीळेतील घटना ही शके ११९३ ते शके ११९६ या दरम्यानची आहे. ही घटना जेव्हा घडली तेव्हा ज्ञानदेव हे रामदेवासारख्या नृपवराचे राजगुरुपद भूषविण्याइतपत प्रौढ होते. महदायिसे-सारख्या विचक्षण महिलेने 'महात्मे' म्हणून निर्देश करण्याइतपत त्यांची आध्यात्मिक प्रगती झालेली होती. रायालाही सपरिवार भोजन देण्याइतपत त्यांची त्याच्याशी घसट होती. या नव्या आकलनाने ज्ञानदेवांचे ११९३ वा ११९७ हे जन्मशक संपूर्ण बाद होतात. संतोषानंद यांनी दिलेला ११९० हा शकही बाद होतो. या पार्श्वभूमीवर 'बाळछंद' अभंगात निर्देशिलेला ११२२ हा शक वास्तवाला स्पर्श करतो व यादव-कालीन इतिहासाचे चित्रच बदलवून टाकतो.

राजाश्रयासाठी स्पर्धा

धर्मसत्तेला दंडसत्तेचा अनुग्रह लाभला म्हणजे ती वर्धिष्णू होते. दंडसत्तेला धर्मसत्तेचा आशीर्वाद लाभला म्हणजे तिला स्थैर्य व प्रतिष्ठा प्राप्त होते. महादेवराव व रामदेवराव यांच्या कारकीर्दीत पारंपरिक वैदिक धर्मानुयायी व अवैदिक महानुभाव यांच्यामध्ये राजा-श्रयासाठी मोठीच चढाओढ चालली असावी असे दिसून येते. हेमाद्री, पुरुषोत्तम, राघव, बोपदेव, ज्ञानदेव इ. वैदिक धर्माचे पुरस्कर्ते एका बाजूस; तर चक्रधर, म्हाइंभट, भास्कर, नागदेवाचार्य, दामोदर पंडित इ. परमार्गाचे पुरस्कर्ते दुसऱ्या बाजूस, अशी ही स्पर्धा होती.

चक्रधरांनी शके ११८९ च्या सुमारास आपल्या पंथाच्या प्रचारास प्रारंभ केला. जैन, लिंगायत, बौद्ध, शाक्त, कापालिक इ. लहान-मोठे पंथ अगोदरच होते. परंतु महाराष्ट्राच्या भूमीत महानुभावपंथाला अपरंपार पाठिंबा लाभला. पारंपरिक व्रतवैकल्ये, आचारधर्म व मंत्रतंत्र यांना कंटाळलेली सामान्य मंडळी चक्रधरांकडे आकर्षिली जाऊ लागली. एवढेच काय, मातब्बर राजमंडळींनाही त्यांनी वेधून घेतले. चक्रधरांच्या या वेधशक्तीचे सुंदर वर्णन लीळाचरित्रात येते.

॥ गोसावीं आचाट वेधसक्ति स्वीकरिली : राजे तेतुकेही गोसावींचेया दरीसना एळापुरासि एति: साळिवाहानु : पाल्हाडांगीया : वोल्हाडांगीया : राणे-राउत : दळवै कडु सांहांणे ठाकुरु पाइक हे मूक्षकरूनि अवघे राजीक : आणीकुही गांविचा लोकु : एक माहादास्रमु आणि ब्रह्मसान हे वांचौनि एर अवघे दरीसना एति : दांडीया दांडी आडे : ऐसा लोकुं एओं लागला : ॥ (–पूर्वार्ध लीळा क्र. २०३)

चक्रधरांच्या या चक्री वादळाने वर्णाश्रमधर्म समूळ उच्छेदिला जातो की काय अशी परिस्थिती उत्पन्न झाली. 'जयाजवळि बैसों उठों ये : दाउंमीरउं ये : जेणें अवघेया संसाराची ली पुसे : जेणें संसारू तरिजे' अशा चक्रधरांचे दर्शन व्हावे व अनुग्रह मिळावा म्हणून जनसामान्यांची त्यांच्याकडे रीघ लागली. हेमाद्रीसारख्या धर्ममार्तंड महामंत्र्याची पत्नी, देमती हीदेखील चक्रधरांच्या कच्छपी लागली. राम-देवरावाची पत्नी कामाइसा हिने देखील पुढे नागदेवा-चार्यांचे शिष्यत्व पत्करिले. रामदेव हा 'एके मार्गीचा उपदेशीय'; तर त्याची पत्नी 'परमार्गा'कडे वळलेली. रामदेवराव निवर्तल्यावर या 'पापा'चे प्रायश्चित्त तिला भोगावे लागले. सावत्र मुलगा सींगण याने तिला बळजबरीने सतीच्या चितेवर लोटले. स्मृतिस्थळाच्या अज्ञात स्मृती क्र. १४१ मध्ये या प्रसंगाचे हृदयद्रावक वर्णन आले आहे.

मूळच तोडले

महानुभाव हा एक मवाळ पंथ होता. तरीपण या पंथाचे आचार-विचार तत्कालीन धर्मसमजुतींना जबर-दस्त धक्का देणारे होते. त्यांचे तत्त्वज्ञान द्वैतमूलक असून बद्धमुक्त जीवांनी नित्यबद्ध अशा देवतांची

अनुक्रमणिका

उपासना करू नये असे ते प्रतिपादित. चक्रधरांनी ग्रंथ-निर्मिती केली नाही. तो त्यांचा पिंडच नव्हता. परंतु आपले तत्त्वज्ञान ते सोप्या मराठी भाषेत सांगत असल्याने जनसामान्यांप्रत सहज पोहोचे. याउलट, वैदिक धर्मग्रंथ संस्कृत भाषेत असल्याने त्यांची मिरासदारी ब्राह्मण-वर्गापुरतीच मर्यादित राहिली. सर्वच ब्राह्मण सुविद्य होते असेही नाही. त्यांत भिक्षुक, आचारी, पाणक्ये, हरकामेही होते. परंतु वर्णश्रेष्ठता ही कर्मापेक्षा जन्मावर आधारलेली असल्याने जातिभेद व स्पृश्यास्पृश्यता कळसास पोहोचलेली होती. पूजा, व्रतवैकल्ये, तीर्थाटने इत्यादी कर्मकांडांचे अपरिमित स्तोम माजल्याने लोक अगदी हैराण होऊन गेले होते. परिणामतः सुलभ आचार-विचारांच्या भटमार्गाकडे एक विपर्यय म्हणून लोक आकृष्ट झाले.

श्रुतिस्मृतिपुराणोक्त धर्मावरील या संकटाचा खल तत्कालीन धर्ममार्तंडांनी खचित केला असला पाहिजे. राजनीतिज्ञांनीही त्याची दखल घेतली असली पाहिजे. सत्ता आणि सत्तांतरे यांच्या संदर्भात चक्रधरांचे वर्तनही संशयातीत नसावे. या सर्वांची परिणती चक्रधरांच्या हत्याकांडात झाली. 'मूळ तोडले म्हणजे फांद्या आपोआप खाली येतात' या राजनैतिक तत्त्वाचे हे साक्षात आविष्करण होय. या नृशंस नाट्याचे निर्देशन महामंत्री हेमाडपंडिताने केले.

ज्ञानदेवांचे योगदान

पारमार्थिक आघाडीवर ज्ञानदेवांनी नेतृत्व दिले. महानुभावांच्या द्वैत सिद्धान्तास तोंड देण्यासाठी त्यांनी अद्वैत सिद्धान्ताचे प्रतिपादन करणारा महाग्रंथ मराठी भाषेत लिहून परमार्गाची तात्त्विक हवाच काढून घेतली. प्रज्ञा आणि प्रतिभा यांचा असा मनोज्ञ संगम विश्वातील कोणत्याही भाषेतील कोणत्याही ग्रंथात आढळत नाही. या ग्रंथाच्या बाबतीत 'अनामिका सार्थवती बभूव' हे वचन अक्षरशः खरे आहे. ज्ञानेश्वरी ही मराठी माणसाची ज्ञानगंगा आहे, तशीच भावगंगाही आहे. गेली सात शतके या गंगौघामध्ये स्नान करून भाविक आणि पंडित पावन होत आहेत. त्या पवित्र गंगाजलाचे कुंभ आकर्ण भरून आपल्या ग्रंथवाणीत रिते करीत आहेत. ज्ञानेश्वरी हा मराठी भाषेतील सर्वश्रेष्ठ ग्रंथच नव्हे तर आद्य ग्रंथही आहे. सत्तरी ओलांडलेल्या ज्ञानदेवांच्या अद्‌भुत भाषाशक्तीचा ओजस्वी आविष्कार आहे.

सैद्धान्तिक आघाडीखेरीज आणखी एका आघाडीवर ज्ञानदेवांनी प्रचंड कार्य केले. त्यांनी आणि नामदेवांनी क्षीणबल वारकरीसंप्रदायात चैतन्याची फुंकर घालून महाराष्ट्रामध्ये विठ्ठलभक्तीचे वादळ उठवून दिले. या वादळामध्ये महानुभाव आचारविचारांचे पीक केव्हाच भुईसपाट झाले. या संतद्वयांच्या भक्तीने ओथंबलेल्या अभंगांमुळे मराठी माणसांच्या गळ्याला गोडवा आला. त्यांच्या टाळीला ताल आला. मृदंगाला नाद आला. त्या शब्दब्रह्माच्या लयीवर लक्ष लक्ष वारकरी हलूडुलू लागले. पांडुरंगाच्या दिव्य दर्शनाने धन्य धन्य होऊ लागले. त्यांच्या संभ्रान्त जीवनाला नवा आयाम आला, नवे संजीवन लाभले.

ज्ञानेश्वरीनिर्मितीचे प्रयोजन मुसलमानांच्या आस्मानी आक्रमणामध्ये शोधण्यापेक्षा एतद्देशीय धर्म-संकटामध्ये शोधणे उचित ठरावे. चक्रधरस्वामी शके ११८९ च्या आश्विनात पैठणास आले व तेव्हापासून शके ११९६ च्या माघ मासात त्यांचा वध होईपर्यंत त्यांनी महानुभावपंथाचा जोरदार प्रचार केला. रामदेवराव शके ११९३ मध्ये देवगिरीच्या गादीवर बसला. शके ११९६ पूर्वीच त्याने ज्ञानदेवांचे शिष्यत्व पत्करले व त्यांची राजगुरुपदावर नियुक्ती केली. चक्रधर व ज्ञानदेव या उभय महात्म्यांचे कार्यक्षेत्र पैठण, आपेगाव, देवगिरी, नेवासे, वेरूळ, त्र्यंबकेश्वर या गोदावरीच्या परिसरात पसरलेले होते. उभयतांचा शिष्यपरिवार होता; तसाच भक्तपरिवारही होता. राजाश्रय मिळविण्यात ज्ञानदेव यशस्वी झाले; परंतु चक्रधरांच्या वाट्याला मात्र राजरोषच आला.

योगमार्गी ज्ञानदेव आपल्या उत्तरायुष्यात भक्तिमार्गी बनले असावे असे वाटते. कदाचित नामदेवांच्या सहवासाने हे परिवर्तन घडले असावे. अभंगरचनेचा काळही हाच असावा. पंढरपूर येथील विठ्ठलमंदिराचा जीर्णोद्धार या उभय संतांच्या प्रेरणेनेच सुरू झाला असावा. शके ११९८ मध्ये यादवांचा करणाधिप हेमाडीपंडित याने या कार्यास देणगी दिली. शके ११९९ मध्ये पांडरीफडमुख्य श्रीजादवनारायण प्रौढप्रतापचक्रवर्ती श्रीरामचंद्रदेवराव यादव याचीही देणगी मिळाल्याने जीर्णोद्धाराच्या कार्यास गती मिळाली. महाराष्ट्राच्या कानाकोपऱ्यांतून देणग्यांचा पाऊस पडला. सर्वत्र विठ्ठलभक्तीची लाट आली; व महाराष्ट्राचे सांस्कृतिक केंद्र पैठणहून पंढरपूरला स्थानांतरित झाले.

अनुक्रमणिका

निष्ठुर रामदेव

ज्ञानदेवांच्या कर्तृत्वामुळे महानुभावपंथ निष्प्रभ झाला हे एक ऐतिहासिक सत्य होय. या संदर्भात महानुभावपंथाचे आद्य आचार्य नागदेव ऊर्फ भटोबास यांचा पुत्र महेश्वर पंडित याची प्रतिक्रिया फार बोलकी आहे. आपल्या शके १२२४ मध्ये लिहिलेल्या 'ऋद्धिपूर माहात्म्य' या ग्रंथात तो म्हणतो, की आमचा ईश्वर-मार्ग उखडून टाकण्यास हा ज्ञानदेवच जबाबदार आहे !

" धरुनी ज्ञानदेव कृताचा संगु ।
टाकिला ईश्वरकृत मार्गु ।
मग बहुत मांडिला उपसर्गु।
जयाचेनि बळें ॥ "

(–प्रसंग ८, ओवी क्र. ६७७)

या ग्रंथातील अनेक ओव्यांचे ज्ञानेश्वरीतील ओव्यांशी इतके साम्य आहे, की महेश्वर पंडितापुढे ज्ञानेश्वरीची प्रत असावी हे निर्विवाद. यावरून असाही कयास करता येतो, की ज्ञानदेवांच्या निर्वाणानंतर पाचपंचवीस वर्षांत ज्ञानेश्वरीचा खूप प्रसार झाला असावा व ती अन्य पंथियांच्या वाचनातही येऊ लागली असावी.

एकनाथांपूर्वी ज्ञानदेवांचा निर्देश करणारा दुसरा महानुभाव कवी चाल्हणाचा शिष्य नृसिंह हा होय. याने शके १३२५ मध्ये लिहिलेल्या 'रुक्मिणी स्वयंवर' या काव्यावर ज्ञानेश्वरीच्या भाषेचा खूपच प्रभाव आहे. विदर्भातील चिखली गावचा हा नृसिंह आपल्या 'संकेत गीता' या दुसऱ्या काव्यात निवृत्तिनाथ, सोपानदेव व ज्ञानदेव यांचे उल्लेख करतो. किंबहुना, ज्ञानेश्वरीमध्ये अद्वैत सिद्धान्ताचे प्रतिपादन असून शंकराचार्यांच्या शांकरभाष्याचा तो विस्तार आहे, असा त्याचा अभिप्राय आहे.

भूषण कवि भास्करासारिखे ।
निवृत्ति सोपानदेवो निके ।
तयांची सरि केवि ठाके ।
दैवहत ॥ २६ ॥

शंकरभाष्य शंकरानुसारु ।
ज्ञानदेवो बोलिला अतिपसरु ।
तया अद्वैता भरु ।
म्हणौनि लाठा अर्थू ॥ २७ ॥

" ज्ञानदेवास झोटींग प्रसन्न झाला आहे म्हणून तो चमत्कार करतो " ही चक्रधरांची प्रतिक्रिया त्यांच्या मनात ज्ञानदेवांविषयी आकस होता ही वस्तुस्थिती ध्वनित करते. ज्ञानदेवशिष्य रामदेवरावाबद्दलही त्यांना राग आहे. त्यांच्या मते, " कान्हरदेवो सात्वीकु : रामदेवो अवेवस्तु : महादेवो तो नीका : तेणें राष्ट्र राज्य राखिलें : तो राज्य करूं जाणें : " (लीळाचरित्र, अज्ञातलीळा क्र. २८). या लीळेच्या अन्य पाठांत त्यांनी रामदेवरावास 'नीपरवसू' म्हणजे निष्ठुर ठरविले आहे.

महादेवरावाला चक्रधरांनी नावाजलेले असले तरी त्यास भेटण्याची त्यांनी टाळाटाळ चालविली होती. या महादेवरावाचे ब्रह्मसान नावाचे कोणी पंडित राजगुरू होते. या गुरुमहोदयांनी आणि माहादाश्रम नावाच्या त्यांच्या साथीदाराने चक्रधरांचा काटा काढण्यासाठी त्यांच्यावर यंत्रासनप्रयोग व विषप्रयोग केले होते (पूर्वार्ध लीळा क्र. २०३).

चक्रधरांच्या वधाला हेमाडपंडिताप्रमाणेच रामदेवरावही जबाबदार होता, याबद्दल महानुभावपंथियांची खात्री होती. म्हणूनच रामदेवरावाला सुलतानाने कैद केल्याचे वृत्त ऐकताच भटोबास म्हणतात, " धरीला तो संतामहंतांचेया वोखटेया प्रवर्तला म्हणौनि : परि हे हातवणी : जेवण तें पुढां उरलेंचि असे : " (स्मृतिस्थळ, लीळा क्र. ८६).

रामदेवराव हा 'कांबळीए मार्गीचा' म्हणजे नाथपंथाचा उपदेशीय होता असे स्मृतिस्थळाच्या अज्ञात स्मृतीत नमूद आहे. त्याची पत्नी कामाइसा हिला मात्र भटोबासांचे वेध लागले होते. त्यांचा उपदेश मिळावा म्हणून ती त्यांच्याकडे हेलपाटे घालू लागली. आपल्या गुरुसंबंधीचा अनुभव ताजा असल्याने भटोबासास ही नसती आफत पाठीशी लागली असे झाले. त्यांनी कामाइसेला स्पष्ट बजावले, " न पुसत नको या : रावो पाठवील तरि या : येऱ्हवीं आम्हांतुम्हां लीखीतें भेटि : "

मणिकांचन योग

रामदेवराव यादवाची महानुभाव साहित्यात साकार होणारी प्रतिमा ही एकांगी आहे. राजपदावरील व्यक्तीला कधीकधी कठोर निर्णय घ्यावे लागतात. राज्यव्यवहाराची रीती आणि नीती ठरवावी लागते. ही नीती महानुभावांच्या विरोधात गेल्याने

त्यांचा क्षोभ होणे ही स्वाभाविक प्रतिक्रिया होय. वस्तुतः रामदेव ही एक उपेक्षित व्यक्ती होती. देवगिरीच्या गादीवरील त्याचा न्याय्य हक्क त्यास दोनदा नाकारण्यात आला होता. तो त्याने आपल्या चतुराईने शाबीत केला. या कार्यात देवगिरीच्या राजदरबारातील ज्येष्ठ मंडळींची त्यास सहानुभूती आणि साथ होती. रामदेवराव हा महापराक्रमी राजा होता. गादीवर येताच त्याने एकापाठोपाठ एक यादवशत्रूंना पाणी पाजले व माळव्यापासून म्हैसूरपर्यंतच्या विशाल साम्राज्यावर यादवांचा गरुडध्वज फडकाविला. वैदिक आणि अवैदिक यांच्या झगड्यात त्याने पारंपरिक वैदिक धर्माच्या बाजूने कौल दिला. विद्वान ब्राह्मणांना दाने दिली. साहित्यिक आणि कलावंतांना आश्रय दिला. पंढरपूरच्या विठ्ठलमंदिराच्या जीर्णोद्धारात सक्रिय भाग घेतला. एवढेच काय, पण यवनांच्या बंदिवासातून काशीचे महातीर्थ मुक्त करून तेथे शारंगपाणीचे सुवर्णमंदिर उभारले.

संत ज्ञानदेव हे रामदेवरावाचे श्रद्धास्थान होते. ते त्याचे परमतीर्थ होते. त्याने ज्ञानदेवांचा अनुग्रह घेतला एवढेच नव्हे, तर त्यांची राजगुरुपदावर प्रतिष्ठापनाही केली. त्याच्याच शासनकालात ज्ञानदेवांनी ज्ञानेश्वरीची निर्मिती केली. ज्ञानदेवांच्या अकल्पित निर्वाणामुळे तो व्यथित झाला. आपला महामंत्री हेमाद्री याच्याकरवी त्याने शके १२०८ मध्ये ज्ञानेश्वरीची सुंदर प्रत बनवून घेतली व वेरूळच्या प्रशांत परिसरात जाऊन तिचे पुरश्चरण करू लागला. ज्ञानदेवांनी चांगदेवासाठी पासष्टीचे प्रकरण लिहिले; तसेच एक 'कृत्या' किंवा 'ज्ञानवाफा' नावाचे प्रकरण या रामचंद्राला योगमार्गाचे प्राथमिक धडे देण्यासाठी लिहिले होते (म. सं. पत्रिका, वर्ष १३, अंक ३, एप्रिल १९६६).

ज्ञानदेव आणि रामदेव यांच्यामधील हे संबंध केवळ आध्यात्मिक गुरू व शिष्य एवढ्याच मर्यादेत सीमित नव्हते. त्यांच्या गर्भस्थानी धर्मकारण आणि राजकारण यांच्या प्रश्लिष्ट प्रेरणा होत्या. तत्कालीन समाजाला वांच्छनीय वळण देण्याची महायोजना होती. ज्ञानेश्वरीमधील योगदुर्गाचे रूपक ज्ञानदेवांचा देवगिरीच्या 'कटका'मध्ये पायरव होता याचे सूचक आहे. राजाला सहकुटुंब सहपरिवार भोजनाचे निमंत्रण देऊन षड्स पक्वान्नांचे भोजन घालण्याइतपत घरोबाही आहे. ज्ञानदेव आणि रामदेव यांचे साहचर्य हा महाराष्ट्राच्या सांस्कृतिक आणि राजकीय इतिहासातील एक मणिकांचन योग होता. धर्मसत्ता आणि दंडसत्ता यांमधील साक्षात सुसंवाद होता.

* *

अनुक्रमणिका

शिवाजीची तांत्रिक राज्याभिषेकातील अस्पृश्य पत्नी कोण होती ?

शरद पाटील

'वयो-वर्ण-विचारात्र शैवोद्वाहे न विद्यते।'

महानिर्वाणतंत्र, ९·२७९

फुलेंनी शिवाजीला कुळवाडीभूषण म्हटले, शरद जोशींनी तो शेतकऱ्यांचा राजा असल्याचे मांडले, कॉ. गोविंद पाणसरेंनी त्याला जनतेचा राजा ठरवले; पण, ही व तत्सम पुस्तके शिवाजीला हिंदुत्ववाद्यांच्या तावडीतून सोडवू शकली नाहीत. जोशी व पाणसऱ्यांच्या पुस्तकांच्या किती आवृत्त्या निघाल्या हा प्रश्न महत्त्वाचा नसून शिवाजीच्या 'या' आग्ऱ्याहून सुटकेचा प्रश्न महत्त्वाचा आहे !

शिवाजीने वेळप्रसंगी ब्राह्मणांचा 'मुलाहिजा' ठेवला नाही, तर वैदिक राज्याभिषेकानंतरही ब्राह्मणांनी त्याला शूद्रच मानले, तरी शिवाजी हा जातिव्यवस्थाविरोधक होता हे कोणीही सिद्ध करू शकला नाही. त्यामुळेच शिवाजी हिंदू आलमगिरांच्या कैदेत राहिला !

तीच अवस्था संभाजीची आहे. हिंदुत्ववाद्यांनी त्याला एका बाजूला 'धर्मवीर' म्हणून गौरविले, तर, दुसऱ्या बाजूला त्याला मोगलांना मिळाला म्हणून 'देशद्रोही', शाक्तपंथी व स्वभाव यांमुळे बदफैली, इ. ठरवले ! त्याला या बदनामीतून सोडवायचे धाडस करणाऱ्या वा. सी. बेंद्रेचांनाच ब्राह्मणांनी जातीयवादी म्हणून बदनाम केले. शाक्त वा इतर तांत्रिक 'मद्य, मांस, मत्स्य, मुद्रा व मैथुन' या पंचमकारात्मक उपासनेसाठी वर्णजातीचे भेद न पाळता उन्मुक्त संभोगाचार करतात एवढेच नाही तर मात्रागमनीही होतात असे एकदा 'सिद्ध' झाल्यानंतर संभाजीची या हिंदू दिलेरखानांच्या कैदेतून सुटका होणार कशी ?

म्हणून मी शिवाजीवरील पुस्तकाचा 'संकल्प सोडला.' पहिली दोन प्रकरणे 'सत्यशोधक मार्क्सवादी'त क्रमशः प्रसिद्ध झाली. आता सत्यशोधक मार्क्सवादी व छापखाना बंद करून बाकी ग्रंथसंशोधनलेखन हाती घेतले आहे.

संबंधित इतिहासविषयावर इतिहासज्ञाने किती संदर्भ-पुस्तके अभ्यासली आहेत यावर त्याचे पांडित्य व अधिकार ठरवला जातो. ते आवश्यक आहेच. पण हे शेवटी कच्चा माल गोळा करणे आहे. त्यावर निष्कर्षात्मक प्रक्रिया इतिहासज्ञाने कोणत्या अन्वेषण पद्धतीने (methodology) केली आहे याकडे अभ्यासकांचेही दुर्लक्ष होते, किंबहुना वापरलेली अन्वेषण पद्धत संबंधित इतिहासविषयाचे सम्यक विवरण करू शकते की नाही याकडेच दुर्लक्ष होते. इतिहासज्ञाची अन्वेषण पद्धत सम्यक नसेल, तर तो संबंधित इतिहासविषयावर आपली मते लादतो किंवा आपल्या मतांना छेद देणाऱ्या ऐतिहासिक पुराव्यांकडे दुर्लक्ष करतो.

शिवाजीचा तांत्रिक राज्याभिषेक

शिवाजीचा तांत्रिक राज्याभिषेक हा असाच दुर्लक्षित ऐतिहासिक पुरावा आहे.

शिवाजीने वैदिक राज्याभिषेक केल्यानंतर तांत्रिक राज्याभिषेक का केला ? त्याने मुसलमान बादशहांकडून राजनैतिक मान्यता मिळवण्यासाठी हिंदुपदपादशहा होणे, मराठा 'राजांनी' त्याचे सार्वभौमत्व मानावे म्हणून छत्रपती होणे आणि उच्च जातीय ब्राह्मणांचे 'शासन' करता यावे म्हणून त्याने क्षत्रिय होणे हे तर वैदिक राज्याभिषेकाने साध्य झाले होते. मग केवळ अपशकुनांच्या निवारणासाठी त्याने तांत्रिक राज्याभिषेक केला हे पटण्यासारखे नाही. गागाभट्टाचे पांडित्य व अधिकार सर्वमान्य होता. तांत्रिकाचार्य निश्चळपुरीही तो अमान्य करू शकत नव्हता. त्रुटी व अपशकुन यांच्या निवारणाचे उपाय वैदिक व पौराणिक कर्मकांडात आहेत आणि ते करायला शिवाजी खुद्द गागाभट्टालाच सांगू शकत होता. यज्ञांत ऋत्विजांनी केलेल्या त्रुटी दुरुस्त करणारा डॉक्टर ब्रह्मन् नावाचा सरपुरोहित असतो असे वैदिक कर्मकांड सांगते. राज्याभिषेक हा राजसूय यज्ञच होता आणि त्याचा ब्रह्मन् गागाभट्ट होता हे जाणतेच जाणू शकतात. निश्चळपुरी

जर या यज्ञाचा ब्रह्मन् काय ऋत्विजही नव्हता, तर तो कसा या यज्ञाच्या त्रुटी व झालेले अपशकून दूर करू शकणार होता ?

शिवाजीने अंधश्रद्धेपणातून तांत्रिक राज्याभिषेक करवून घेतला का ? तो अंधश्रद्ध असता तर तो अहिंदू धर्मांना व धर्मियांना न्याय देऊ शकला नसता. तो धर्मवेडा नव्हता हे तर खुद्द हिंदुत्ववादीच तावातावाने सांगत असतात. अंधश्रद्धेचा पाया बहुधा निरक्षरता असतो. शिवाजीला खुद्द शहाजीनेच कसे राजनीतीचे शिक्षण देवविले हे बेंद्रेंनी शिवाजीने केलेले तह व युद्धे ही कौटिलीय अर्थशास्त्रानुसार कोणत्या डावपेचांनी केली हे सोदाहरण मांडले आहे. मग, शिवाजीने जिथे ब्राह्मणांचा मुलाहिजा ठेवला नाही, तिथे निश्चलपुरी-सारख्या अवैदिक पंथाच्या पुरोहितांचा कसा ठेवला ?

वैदिक राज्याभिषेकानंतर त्याने अवैदिक तांत्रिक राज्याभिषेक करवून घेतला, यावरून त्याला ब्राह्मण, कायस्थ व मराठा यांसारख्या सामंत जातींचा अनुनय निश्चितच करायचा नव्हता. यांत कायस्थ व मराठा या जाती ब्राह्मण धर्ममक्तेदारांना शूद्रच होत्या. म्हणजे त्याला शूद्र जातींचाही अनुनय करायचा नव्हता. अति शूद्र जातिजमातींचा त्याला अनुनय करायचा होता असे म्हटले, तर शासित, शोषित, बहिष्कृत जाति-जमातींचा अनुनय होऊ शकत नाही. कारण या जाति-जमाती शास्त्या जातींचे आधिपत्य धोक्यात आणण्या-इतक्या जागृत व समर्थ झालेल्या होत्या असे इतिहास सांगत नाही. पण, या जातिजमातींच्या पाठिंब्यासाठीच शिवाजीने तांत्रिक राज्याभिषेक करवून घेतला असे वरील मुद्द्यांची वजाबाकी सांगते.

म्हणून, तंत्राचा ‘ खरा ’ इतिहास काय हे समजून घेतले पाहिजे.

तंत्र

तंत्र या शब्दाचा ऋग्वेदात एकमेव उल्लेख १०.७१.९ या ऋचेत आलेला आहे. या ऋचेचे भाषांतर महामहोपाध्याय सिद्धेश्वरशास्त्री चित्राव यांनी खालील-प्रमाणे केले आहे—

‘ वेदार्थज्ञानाचा थांग न लागलेले अज्ञ (न ब्राह्मणासः), यज्ञकार्यअसमर्थ (न सुतेकरासः), आणि पापी लोक लौकिक भाषारूपी नांगर हाती धरून शेती (तंत्रम्) करतात. ’

न. भा. २

येथे शेती करणाऱ्या लोकांना न-ब्राह्मण, अब्राह्मण म्हटले असून ते लोकभाषा बोलतात असे म्हटले आहे. यावरून तंत्राचा जन्म कृषिमायेत झाला आणि कृषी व कृषिमाया यांचा शोध प्रथम स्त्रियांनी लावून स्त्रीराज्ये स्थापन केल्यामुळे स्त्रीसत्तेच्या अंतानंतर तंत्र स्त्रीप्रधान आचारविचारपंथाच्या रूपात अवशिष्ट राहिले हे स्पष्ट होते. देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय हे पारं-परिक मार्क्सवादी असल्यामुळे स्त्रीसत्ताक गणसमाज मानीत नसले, तरी तंत्र हा स्त्रीप्रधान आचारविचारपंथ असल्याचे मान्य करतात आणि त्यांच्या ‘ लोकायत ’ या ग्रंथराजात त्याचे प्रकांड विद्वत्तेने विवरण करतात.

स्त्रीसत्ताक समाज पुरुषांनी अनियंत्रित होता, असे महाभारताचे सभापर्व माहिष्मतांच्या स्त्रीराज्याचे वर्णन करताना सांगते. या समाजात स्त्रिया भूमातेच्या प्रतिनिधी (क्षत्र वा क्षेत्र) होत्या व पुरुष चंद्र वा आकाशदेवाचे (ब्रह्मन्). पृथ्वी व चंद्र यांच्या संमागमा-तून वा देवविवाहातून पाऊस पडून निसर्ग व गण यांचे पुनरुत्पादन होते अशी या समाजाची समजूत असल्या-मुळे स्त्रियांनी व गणराणीने पुरुषांशी उन्मुक्त संभोग केला, तरच भूमाता फलवती होईल अशी या समाजाची श्रद्धा होती. स्त्रीसत्तेच्या शवावर आलेला दासशूद्रप्रथाक वर्णसमाज जरी पुरुषसत्ताक असला, तरी तो कृषिप्रधान असल्यामुळे स्त्रीप्रधान आचारविचार द्रौपदीची बहुपति-कता, रामायण-महाभारतातील नियोगप्रथा व भिक्षु—श्रमण-परिव्राजकांच्या धार्मिक संघगणांमधील उन्मुक्त समागम या रूपांमध्ये टिकून राहिले. नियोगात स्त्रीला ‘ क्षेत्र ’, तिला पेरण्यासाठी आणलेल्या पुरुषाला ‘ बीजिन् ’ व तिच्या स्वामीला वा पतीला ‘ क्षेत्रिक/क्षेत्रिन् ’ म्हणत. विश्वामित्राचा शिष्य गालव हा गुरु-दक्षिणा गोळा करण्यासाठी राजर्षी ययातीची कन्या माधवी हिला अनेक राजांना व शेवटी खुद्द विश्वा-मित्रालाच पुत्रोत्पत्तीसाठी भाड्याने देतो. प्रातः-स्मरणीय सांख्य भिक्षुकी सुलभा ही उन्मुक्त समागम करणारी योगिनी होती. बार्हस्पत्य वा चार्वाक वा लोकायत तत्त्वज्ञानाचे कापालिक व कापालिका या तंत्रमार्गाच्या जनक होत्या. **यज्ञ करण्याचा अधिकार पांडवांच्या व्यक्तिगत ‘ जायां ’ना नव्हता, तर बहुपतिक ‘ पत्नी ’ द्रौपदीला होता; यावरून प्राचीन मानव स्त्रीची बहुपतिकता व भूमातेची प्रसवक्षमता यांचे समीकरण करीत होता हे स्पष्ट होते.** किंबहुना

भूमातेची प्रसवक्षमता स्त्रीच्या पुरुषबहुलतेवर अवलंबून असल्याची त्याची ठाम धारणा होती. या शतकाच्या आरंभापर्यंत मल्याळी ब्राह्मणेतर स्त्रियांना १३ पर्यंत नवरे एकाच वेळी करायचा अधिकार होता. अशा स्त्रियांना बदफैली म्हणायचे, तर कौसल्या, कुंती, द्रौपदी, इ. स्त्रियांनाही बदफैली म्हटले पाहिजे.

स्त्रीप्राधान्यातच वर्णजातिलिंगभेदविरहितता असते या तंत्राच्या पायाभूत धारणेची जननी स्त्रीसत्ताक समाजाची 'स्मृती'च होती. कारण पुरुषसत्तेतच वर्ण-जातिलिंगभेद आल्याचे तंत्र पाहात होता. म्हणून, भृगुसंहिता व वातुलतंत्र सांगतात–

शैव-संस्कार-सम्पन्ने जातिभेदं न कारयेत् ।

विषमताधिष्ठित समाजाचा अंत केल्याखेरीज सर्वंकष समता येणार नाही ही वैज्ञानिक जाणीव १९ व्या शतकात जन्माला आली. हा सुलट कार्यकारणभाव समाजपरिवर्तनाच्या शक्यतेच्या वैज्ञानिक जाणिवेतूनच जन्माला येऊ शकतो. या शक्यतेच्या अभावात उलटा कार्यकारणभावच कार्यरत राहतो. धर्मांतरातून जात्यन्तक समता येईल असा कार्यकारणभाव जर आंबेडकरांसारखा महापुरुष आज मांडू शकतो, तर स्त्रीसत्तेचे प्रतीक असलेल्या नग्न आदिशक्तीची पंचमकारयुक्त जातिविरहित चक्रपूजा केल्याने वर्णजातिलिंगभेदविरहित समाज येऊ शकतो हा कार्यकारणभाव तांत्रिकांनी मांडणे तितकेच स्वाभाविक होते.

स्वैराचारामुळे तंत्रसंप्रदाय गुप्त राहिले अशी सार्वत्रिक समजूत आहे. पण, तंत्रसंप्रदायांमध्येही अब्राह्मणी व ब्राह्मणी असा भेद होता हे लक्षात घेतले पाहिजे. शक्तिसंगमतंत्राचा कालीखंड (१·१७–१९) बजावतो की, देवी बौद्ध–पाषंडांच्या नाशासाठी व ब्राह्मण्य-रक्षणासाठी (ब्राह्मण्यरक्षणाय) प्रकट झाली ! जाति-विरोधक समतेचा जो जो मार्ग ब्राह्मणेतरांनी शोधला त्याचे ब्राह्मणांनी एक तर ब्राह्मणीकरण केले, ते साध्य झाले नाही तर ब्राह्मणी प्रतिमार्ग स्थापला, आणि तरीही अब्राह्मणी मार्गदात्यांची व त्यांच्या मार्गांच्या नाशाची संधी पाहात राहिले. चक्रधर व बसवेश्वर हे मार्गदाते ब्राह्मण असूनही ब्राह्मणांनी चक्रधराचा प्रथम नाक-कानछेद व नंतर शिरच्छेद केला, तर वीरशैवांची कत्तल केली. यांत ब्राह्मणेतर सामंतजातीने त्यांना जरी मदत केली, तरी ब्राह्मण्यरक्षणात वैचारिक-धार्मिक नेतृत्व त्यांचेच होते. (आताही डावी चळवळ जात्यन्ताकडे जाऊ नये यासाठी डावे ब्राह्मण किती आटापिटा करीत आहेत?) चक्रधर जरी जातिविरोधक होते, तरी हेमाद्री इत्यादींनी त्यांचा शिरच्छेद 'स्त्रिया आकर्षित करण्याच्या' आरोपाखाली केला. म्हणून अब्राह्मणी तंत्रमार्ग गुप्त राहण्याचे खरे कारण त्याचा जातिविरोध हेच होते, अनाचार हे दर्शनी होते; कारण ब्राह्मणी तंत्राचा अवलंब शास्त्या जाती अतिरेकी सुखोप-भोगासाठी उघडपणे करीत होत्या. सामंतांच्या व राजांच्या अतिभोगाला एरवी अटक एकच होती, आणि ती म्हणजे अस्पृश्यता. बाणभट्टाच्या कादंबरीत चांडालकन्येचे अनुपम सौंदर्य पाहून कामविव्हल शूद्रक राजा विधात्याला मनातल्या मनात शिव्याशाप देत विचार करतो की, विधात्याने ही सौंदर्यमूर्ती अशा जातीत का निर्माण केली की ज्यामुळे ती संभोगाला काय स्पर्शालाही योग्य नाही (किमर्थम् अपरात–स्पर्श–संभोग–सुखे कृतं कुले जन्म ।). राजे व सामंतांचीही अडचण दूर व्हावी हेही ब्राह्मणी तंत्राचे प्रयोजन होते (रजनीशांचा संगपंथ याच सदरात पडतो.).

देवविवाह व शैवविवाह

पण, ब्राह्मण चारुदत्त, वेश्या वसंतसेनेशी विवाह करण्यात कृतार्थता मानतो, तसेच ब्राह्मण शर्विलक वेश्या मदनिकेशी. 'मृच्छकटिक'चा कर्ता शूद्रक इसवीच्या १ ल्या शतकात होऊन गेला. मनुस्मृतीपूर्वीची धर्मसूत्रे द्विजवर्णांच्या पुरुषांना शूद्रेशी विवाहाला परवानगी देतात. मनु मात्र ३·१३ या श्लोकात या आंतरजातीय विवाहाला परवानगी देतो. तर ३·१४ या श्लोकात ती नाकारतो. यावरून मनुस्मृती ही मृच्छ-कटिकानंतरची असली पाहिजे. जातिव्यवस्था कडवी झाल्यानंतरच अब्राह्मणी तंत्राचे प्रयोजन निर्माण झाले. महामहोपाध्याय पां. वा. काणे त्यांच्या 'हिस्टरी ऑफ धर्मशास्त्र', खं. ५, भा. २ मध्ये तंत्राच्या ऐन भराचा काळ इसवीचे ७ वे ते १२ वे शतक असल्याचे मानतात. तोपर्यंत (७ व्या शतकापर्यंत) जातिव्यवस्था कडवी झालेली होती.

गणिका हे मुळात स्त्रीराज्याच्या राणीचे एक बिरुद होते. ही राणी आपला ब्रह्मन् पती निवडी. त्यांचा विवाह गणोत्सवात होई व त्याचा हेतू सृष्टी व गणाचे पुनरुत्पादन हा होता हे वर सांगितलेलेच आहे. ऐतरेय ब्राह्मण राष्ट्री वाक् व ब्रह्मन् बृहस्पति यांच्यासारख्या दैवी मिथुनांच्या विवाहाला देवविवाह म्हणते.

स्त्रीसत्ताक ब्रह्मन् वर्णाचे पुरुषसत्ताक ब्राह्मण (ब्रह्मणः अपत्यं ब्राह्मणः।) वर्णात रूपांतर झाले. गणिका वसंतसेना व ब्राह्मण चारुदत्त यांचा विवाह हा वैदिक देवविवाहाचा अंतिम अवशेष आहे.

सिंधूंच्या ऋति या आद्य स्त्रीसत्ताक गणाची आद्य राणी निर्ऋति ही मृत्योत्तर भारताची आद्य मातृदेवता बनली. पुरुषसत्ताक आर्यांनी तिच्या नैर्ऋतांना जिंकून गुलाम केल्यानंतर राजसूय यज्ञात ती अभिषिक्त राजर्षीच्या क्षत्र महिषीऐवजी परिवृक्ति (परित्यक्ता) नावाच्या शूद्र राणीची अधिदेवता बनली. तिचे अधिराज्य असताना तीच याज्ञिक होती, तर आता तीच यज्ञबहिष्कृत झाली. आर्यांचा यज्ञ सुरू होण्याआधी तिचे प्रतीक असलेल्या पूर्णघटाला यज्ञभूमीच्या नैर्ऋत्येला फेकले जाऊ लागले. आजच्या बहिष्कृतांची जणू काय ती आदिमाता बनली !

पण, त्या धूसर काळापासूनच ती अब्राह्मणी प्रवाहाची आदिमाता बनली. महावीराचे निर्वाण निर्ऋति नावाच्या अमावास्येला झाले, असे जैनांचे कल्पसूत्र अभिमानाने सांगते. तंत्रात तिची बिरुदे चांडाली, डोम्बी ही झाली !

सवर्णांची ' उत्पादकता ' अस्पृश्यांत एकवटली, तर सर्वजातीय साधकांची मुक्ती या चांडाली-डोंबीत एकवटली. ती मुक्ती तिच्या प्रतिनिधीशी, मग ती वेश्या असो वा अस्पृश्या, शैवविवाह करूनच मिळणार होती.

भक्तिपंथात अस्पृश्यांना समता आध्यात्मिक पातळीवरच मिळत होती. तरीही चोखामेळा विठ्ठलाच्या दारापर्यंतच जाऊ शकला व संपला. तंत्रातील समतामोक्ष गावकुसाबाहेरील अस्पृश्य-आदिवासींच्या वस्तीत होता ! आध्यात्मिक समताचरणसुद्धा ब्राह्मणी धर्मानुसार दंडच होते. चक्रधरशिष्य चांभाराला राजाधिकाऱ्यांनी चुनखडीत बसवून व वरून पखालीने पाणी ओतून मारले. **आदिशक्तीच्या धार्मिक उपासनेखालीच ते** होऊ शकत होते.

जीवनाचा जीवनरस अजिबात मिळाला नाही, तर महाकवीचीही प्रतिभा वठते. उत्पादक जीवन तर गावकुसाबाहेर होते, गावकुसातील बौद्धिक जीवनाचा कलाविलास तर वेश्यालयात होता. भारताच्या अनेक महान पंडितांना व कलावंतांना तंत्राबद्दल ' छुपे प्रेम ' असल्याबद्दल महामहोपाध्याय काणेंना घृणास्पद आश्चर्य वाटते. ते उदाहरणे देतात. मिथिलेचा महान साहित्यिक विद्यापति हा काव्यात वैष्णव आहे, तर त्याने शैवसर्वस्वसार, दुर्गाभक्तितरंगिणी व पुरुषपरीक्षा हे ग्रंथ लिहिले यावरून तो अनुक्रमे शैव, शाक्त वा तांत्रिक आहे. यशस्तिलकचंपूत (इ. स. ९५९) महाकवी भासाची जी एक कविता दिली आहे त्यावरून तो तांत्रिक असल्याचे दिसते– 'पेया सुरा प्रियतमामुखमीक्षणीयं ग्राह्य स्वभावललितोऽविकृतिश्च वेषः । येनेदमीदृशमदृश्यत मोक्षवर्त्म दीर्घायुरस्तु भगवान् स पिनाकपाणिः ॥ ' क्षेमेन्द्र (११ व्या शतकाचा उत्तरार्ध) त्याच्या 'दशावतार-चरित 'मध्ये सांगतो की, धोबी, विणकर, चांभार यांसारख्या कारागिरांनी (शिल्पिभिः) कापालिकांबरोबर चक्रपूजेत एका पात्रातून दारू प्याल्याने, स्त्रियांबरोबर रत होण्याने व बेफिकीर उत्सवी जीवन व्यतीत केल्याने मुक्ती मिळते असे तांत्रिक गुरू म्हणतात. तंत्राला बदनाम करणाऱ्या अशा ब्राह्मणी साहित्यिकांच्या ' विदग्धगोष्ठी 'चे स्थान मात्र वेश्यालय होते, असे कामसूत्रकार वात्स्यायन सांगतो !

पण, ब्राह्मणी साहित्यिकांनी व तंत्राने अब्राह्मणी तंत्राला वर्णजातिलिंगविरहित समताचरणाबद्दल बदनाम केले हे शैवविवाहातील ब्राह्मणी व अब्राह्मणी प्रकारांवरूनही दिसून येते. १८ व्या शतकात लिहिले गेलेले महानिर्वाणतंत्र सांगते की, भैरवीचक्रात सर्व वर्ण ब्राह्मणोत्तम असतात आणि बाहेर आल्यानंतर सर्व वर्ण वेगवेगळे होतात (८·१७९–१८०, १९७); बाहेर सर्व वर्णीयांनी स्वजातीतच रोटीबेटीव्यवहार केला पाहिजे. त्यामुळे ते सांगते की, शैवविवाहात वय व वर्णाचा विचार केला जात नसला (वयो-वर्ण-विचारोत्र शैवोद्वाहे न विद्यते । ९·२७९), तरी शैवविवाहापासून झालेली संतती अन्नवस्त्रालाच पात्र आहे, मालमत्तेत वारसा हक्काला नाही. पण, शैवविवाहाचा दुसरा प्रकार आजीवन असल्याचेही तेसांगते. चारुदत्ताची धूता ही सजातीय पत्नी असतानाही त्याने केलेला वेश्या वसंतसेनेशी विवाह व चंडिदासाने भंगिणीशी केलेला विवाह या अब्राह्मणी शैवविवाहात मोडतात.

तांत्रिक राज्याभिषेक

ब्राह्मणांनी धनलोभास्तव शिवाजीच्या भोसले घराण्याचा मूळपुरुष जयपूरच्या शिसोदिया घराण्यातील होता असे दाखवून ते क्षत्रिय असल्याचे शाबीत केले.

अनुक्रमणिका

पण, कलियुगात क्षत्रियच राहिलेले नाहीत असा धर्मशास्त्रे व पुराणे यांनी पुकारा केल्यानंतर राजपूत तरी कसे क्षत्रिय राहतात ? खरे पाहता कलियुगात ब्राह्मणही द्विज राहिलेले नव्हते. कारण उपनयन हा गणसमाजाचा संस्कार होता, उपनीत झाल्याशिवाय कोणालाही गणाच्या नागरिकत्वाचे (गणपरिषदेचा सभासद व्हायचा व गणसभेत निवडून जायचा) अधिकार मिळत नव्हते. ६ व्या शतकात उरल्यासुरल्या गणांचा अंत झाल्यानंतर अगणी सामंतप्रधान जातिसमाजांत कोणीही द्विज राहिला नाही. पण, ब्राह्मणांनी उपनयनाद्वारा वेदाध्ययनाची मक्तेदारी स्वत:कडे ठेवल्याने ते कोणाही सामंताला वा राजाला अपार धनाच्या मोबदल्यात पुराणोक्त विधीनुसार क्षत्रियत्व देऊ लागले आणि त्यासाठी खोटया वंशावळी बनवू लागले. गागाभट्टाने म्हणून वैदिक राज्याभिषेकाआधी शिवाजीला संस्कारलोपाबद्दल प्रायश्चित्त दिले आणि नंतर उपनयन केले.

खरे म्हणजे उपनयन हा ब्राह्मणी गणराज्यांचा संस्कार आहे. भारताचा सिंधुसंस्कृतीपासूनचा संस्कार गणपुष्करिणीत स्नान वा 'अभिसिंचन' हा होता. त्याला कोणीही ब्राह्मण लागत नसल्याने तो अब्राह्मणी संस्कार होता. ब्राह्मणी धर्माचा परमेश्वर झालेल्या कृष्णाचा कंसवधापर्यंत कोणताही संस्कार झालेला नव्हता आणि कंसवधानंतर त्याने स्थापलेल्या अराजक गणराज्याने अनार्य गणराज्यांच्या अभिसिंचनाचाच वारसा घेतला. कारण या गणराज्यात ब्राह्मणवर्णच नष्ट करण्यात आला होता.

उपनयनातून शिवाजीचा दुसरा जन्म झाल्याने गागाभट्टाला शिवाजीचा सोयराबाईशी 'देवविवाह' लावावा लागला. यज्ञ पत्नीशिवाय होत नसल्याने राज्याभिषेकात पत्नीची गरज होती. (मग आजन्म ब्रह्मचारी भीष्माने यज्ञ कसे केले या आक्षेपाला उत्तर देताना मीमांसक कुमारिल (इ. स. ६५०–७००) ठोकून देतो की, भीष्माने तेवढ्यापुरती पत्नी केली असेल !)

निश्चळाने तांत्रिक राज्याभिषेक नवरात्रात केला, कारण शिवाजी देवीउपासक होता, असे बेन्द्रे सांगतात. पण, नवरात्र हा निर्ऋतिपुत्री दुर्गेचा उत्सव आहे हे ते सांगत नाहीत. गोविंद बर्वेने 'शिवराज्याभिषेककल्पतरू' या संस्कृत ग्रंथात हा अभिषेक एक दिवसात झाला असे म्हटले असले, तरी त्याची तपशिलवार माहिती दिलेली नाही. याचे मुख्य कारण हा विधी गुप्त असतो हेच आहे.

बेन्द्रेंनी निश्चळपुरी व बर्वे या दोघांना 'पूर्णपणे आचाराने अनार्य' म्हटले आहे. त्यांचा आरोप अनपेक्षित अर्थाने खरा आहे. राजसूय हा आर्य यज्ञ आहे. पण खुद्द ऐतरेय ब्राह्मण हा ऋग्वेदसंलग्न ग्रंथ सांगतो की, राजसूय हा अनार्य वरुणसवाची आर्य आवृत्ती आहे. येथे हे लक्षात घेतले पाहिजे की, ऐतरेय म्हणजे इतरा नावाच्या स्त्रीचा मुलगा अशी व्युत्पत्ती खुद्द शंकराचार्य देतात. म्हणजे, ऐतरेय हा मातृनामक असल्याने अनार्यच होता. आर्य हे पशुपालक व म्हणून पुरुषसत्ताक असल्याने त्यांना कृषिमाया अनार्यांपासून घ्यावी लागली. त्यांच्यात राजपद नसल्याने त्यांचा अनार्यांशी युद्धात पराभव होऊ लागला, म्हणून त्यांनी राजपद अनार्यांपासून घेतले, असे वैदिक वाङ्मय सांगते. जे. जी. फ्रेझरनी तर सिद्धच केले आहे की, राजपद हे कृषिमायेतून व कृषिमायेसाठी उद्भवले. त्यामुळे आर्य राजसूय हा अनार्य वरुणसवाची आवृत्ती असणे स्वाभाविक आहे.

वैदिक राज्याभिषेकाला सर्व वर्णांचे लोक हजर होते, असे बेन्द्रे सांगतात. परंतु, तांत्रिक राज्याभिषेकाच्या चक्रपूजेला सर्व वर्णांचे साधक सहभागी असणे आवश्यक होते.

चक्रपूजेशिवाय ज्याप्रमाणे तांत्रिक राज्याभिषेक होऊ शकत नव्हता, त्याचप्रमाणे राज्याभिषेकाची चक्रपूजा शिवाजीच्या शैवविवाहाशिवाय होऊ शकत नव्हती. शिवाजी केवळ कुळवाडीभूषण नव्हता, तर स्वत:च कुळवाडी वा कुणबी होता. म्हणून त्याने कोणा अस्पृश्येशीच शैवविवाह केला असला पाहिजे. ती अस्पृश्या कोण होती ?

(नियोजित ग्रंथ पुरा व्हायला वेळ लागेल म्हणून त्याचे सूत्र देणारा हा लेख. यावर जे वादळ उठेल त्याचे निराकरण नियोजित ग्रंथात करणेही शक्य होईल.)

* *

तुरासम्राट– शाहीर संभूराजू भिलवडीकर

विश्वनाथ काशिनाथ शिंदे

महाराष्ट्रात गोंधळ, भारूड, दशावतारी खेळे वाघ्या-मुरळी, वासुदेवाची गाणी, भेदिक गाण्याचा फड इ. लोकनाटयात्मक कलाप्रकार सामान्यांचे रंजन करीत आहेत. भेदिक गाण्याच्या फडांनी महाराष्ट्रातील माणसांचे धार्मिक आणि भावनिक समाराधन केले आहे. हा भेदिक फड 'कलगी-तुरा' या नावानेही प्रसिद्ध आहे. कलगीपक्ष आणि तुरापक्ष असे दोन पक्ष या भेदिक फडात असतात. मुळात अद्वैत असणारे परमेश्वर-रूप द्वैत कल्पून आणि पुन्हा द्वैतातून अद्वैत रूप साकार करणारी या द्वैताद्वैतातील भेदाची उकल करणारी ती भेदिक कविता अगर कलगी-तुऱ्याची कविता असे आपणास या कवितेसंबंधी म्हणता येईल.

महाराष्ट्रात कलगीपक्षाचा हैबती घाटगे या नावाचा प्रसिद्ध शाहीर इ. स. १७९४ ते १८५४ या कालखंडात होऊन गेला. डिसकळ, ता. खटाव येथे त्याचा जन्म झाला. सुमारे दीड लाख काव्यरचना शाहीर हैबतीने केल्या. गण, गौळण, साकी, पदे, बीर, कंगण, छंद इ. प्रकारच्या कलगीपक्षाच्या रचना असून त्याच्या या रचना अनेक कलगीपक्षाचे शाहीर भेदिक फडातून आजही गातात.

हैबती घाटगेइतकाच प्रसिद्ध, दोन लाखांहून अधिक काव्यरचना करणारा 'संभूराजू' हा 'तुरा'पक्षाचा लोकप्रिय शाहीर होता. त्याच्या रचना तुरापक्षाच्या शाहिरांच्या बाडांतून सापडतात. पण या शाहिराबद्दल फारशी माहिती उपलब्ध नाही. प्रस्तुत टिपणामध्ये शाहीर संभूराजू यांच्या जीवनकार्याचा शोध घ्यावयाचा आहे. संभाजी कोष्टी हे संभूराजू यांचे मूळ नाव होते. ते तुरापक्षाचे श्रेष्ठ शाहीर होते. नाथा लेंगरेकर, सिद्धप्पा खांडेकर, भाऊ बाबाजी, बाबाखान दरवेशी, रामा निळकंठ, नाथा उस्मान इ. तुरापक्षाचे प्रसिद्ध शाहीर संभूराजू यांचे शिष्य होते. रामा कांदेकर हादेखील संभूराजू यांचा शिष्य होता; पण तो संभूराजू यांच्या रचना स्वतःच्या नावाने गाऊ लागला म्हणून त्याचे गुरुत्व संभूराजू यांनी नाकारले अशी माहिती त्यांचे निकटचे नातेवाईक श्री. अण्णा कोष्टी, रा. भिलवडी यांनी सांगितली. लेंगरे, कवलापूर, दिघंची, नातेपुते, कुंडल, तासगाव, ऐतवडे इ. गावांत संभूराजू यांच्या 'तुरा'पक्षाच्या शाळाच होत्या. तासगाव, मणेराजूरी, केळाचे ऐतवडे, भिलवडी इ. ठिकाणी शाहीर संभूराजू आणि कलगीपक्षाचे शाहीर हैबती घाटगे यांच्यामध्ये अटीतटीचे सामने झाले होते.

सत्वाबाईच्या कुशीत जन्मला हिरा लौकिकाचा ॥
कर्तापर चिंतामणी रत्न अमोलिक पृथ्वीचे ठाई ॥
वहुत दिनाचे सुकृत होते त्या कोणापाशी ॥
म्हणून जन्मीले तीन पुत्र निदान भुमीचे ॥
संभू, शिवा आणि बाबा जसे गंगेचे लोट ॥

वरील रचनेमध्ये संभूराजू यांच्या आईचे नाव सत्वाबाई आणि वडिलांचे नाव चिंतामणी असून शिवा, संभा आणि बाळा असे ते तिघे भाऊ होते अशी माहिती मिळते.

'भिलवडी कृष्णा सान्निध ठिकाण राहाण्याचे'
या ओळीतून संभूराजू भिलवडीचे राहणारे होते असे आढळते.

संभूराजू या नावामध्ये जोडगण आहे. तशी परंपरा (होनाजी–बाळा, भाऊ–बाबाजी) शाहिरांमध्ये पूर्वीपासूनच रूढ असल्याचे दिसते. या परंपरेला अनुसरून आपला मित्र राजू तांबोळी यांच्या नावाची जोडगण संभूराजूंनी केलेली होती असे खालील उल्लेखावरून आढळते–

तशी मंडळी घेऊनि सदोदित मेळा सौंगडयाचा ।
आपल्या नावाची केली जोडगण राजू तांबोळयाचा ।

संभूराजू यांच्या फडात सूर धरण्यासाठी राजू तांबोळी होता किंवा नाही यासंबंधीचा स्पष्ट उल्लेख सापडत नाही. पण अप्पा मगदूम हा जैन धर्माचा मित्र त्याच्या फडात सूर धरण्यासाठी सोबतीस होता अशीही माहिती

अनुक्रमणिका

श्री. अण्णा कोष्टी यांनी दिली. राजू तांबोळी हा मुसलमान अत्यंत जिवलग मित्र होता. आपल्या मैत्री-खातर आपल्या रचनेत 'संभूराजू' असा दोघांचा उल्लेख असल्याचेही अण्णा कोष्टी यांनी सांगितले.

गुरुपरंपरा

कलगीपक्षाचा शाहीर हैबती घाटगे हाच शाहीर संभूराजू यांचा गुरू होता; संभूराजू प्रथम कलगी-पक्षाचे होते, नंतर ते तुऱ्याचे गाणे गाऊ लागले असा चुकीचा समज पसरलेला आढळतो. त्यांचा शिष्य भाऊ-बाबाजी यांनी लिहिलेल्या पोवाड्यात त्यांची गुरुपरंपरा खालीलप्रमाणे सांगितली आहे–

मुळ घर गाण्याचे ठिकाण तासगावात ।
बापूजी पाटील सुज्ञान कवी प्रख्यात ।
तयापासून रामा-नरू म्हणून राजूरीत ।
हरदास ब्रीदाचे ब्रीद गर्जत ।
तेथून अलीकडे संभूराजू क्षेत्र भिलवडीत ।
त्याने वाढविला ब्रीदपसारा लावली ज्योत ।

तुरापक्षाच्या शाहिरांना 'हरदास' नावानेही संबोधले जाते. वरील ओळींत 'हरदास ब्रीद' असा आलेला उल्लेख 'तुरा'पक्षाचा निर्देश करणारा आहे. संभूराजू यांची तुरापक्षाची शाळा तासगावात होती, अन् बापूजी पाटील→ रामा-नरू→ संभूराजू अशी त्यांची गुरुपरंपरा असल्याचे आढळते. शाहीर हैबती घाटगे हे संभूराजू यांचे गुरू नसून रामा-नरू हेच संभूराजू यांचे गुरू होते असे वरील पुराव्यावरून म्हणता येईल.

संभूराजू यांचा काळ

शाहीर संभूराजू कोणत्या कालखंडात होऊन गेले याबाबतही आजपर्यंत निश्चित माहिती उपलब्ध झालेली नव्हती. इंडियन थिएटर ॲकेडेमी, मुंबई या संस्थेमार्फत १८,१९,२० मे १९८६ या काळात भिलवडी येथे संभू-राजू यांच्या पुण्यतिथिनिमित्त एक 'भेदिक लावणी संमेलन' आयोजित करण्यात आले होते. यानिमित्त त्यांनी काढलेल्या निमंत्रण पत्रिकेमध्ये शके १८०६ हा संभूराजू यांचा जन्मकाळ असल्याचे नमूद केले होते. पण तो निर्देश चुकीचा असावा असे वाटते. मला संभूराजू यांचा मृत्युकाल दर्शविणारी संभूराजू यांचाच समकालीन, संभूराजू यांचा शिष्य भाऊ-बाबाजी यांनी रचलेली एक लावणी उपलब्ध झालेली आहे. त्या लावणीत खालीलप्रमाणे उल्लेख आढळतो–

तेथून अलिकडे संभूराजू क्षेत्र भिलवडीत ।
त्यांनी वाढविला ब्रीदपसारा लावली जोत ।
शके १८१० रविवार कविश्वर गेले कैलासात ।
करून गुणकीर्तीचा पोवाडा गातो सभेत ।
भाऊ-बाबाजी दासचरणी लक्ष सदोदित ।

वरील रचनेमध्ये शके १८१० साली संभूराजू यांचा मृत्यू झाला असा स्पष्ट उल्लेख आहे. त्यामुळे शके १८०६ हा जन्मकाल कसा असू शकेल? भिलवडी, ता. तासगाव, जि. सांगली येथे संभूराजू यांची समाधी आहे. त्यांचे नातेवाईक अण्णा कोष्टी यांच्या पुढाकाराने आजही त्या ठिकाणी वैशाख शुद्ध नवमीस त्यांच्या शिष्यगणासह पुण्यतिथी साजरी करीत आहेत. संभूराजु यांच्या कालखंडाबद्दल अण्णा कोष्टी यांना विचारले असता ते म्हणाले, 'मुंबईच्या लोकांनी चुकीची माहिती निमंत्रण पत्रिकेत छापली आहे. भाऊ-बाबाजी यांची एक लावणी आहे, चला तुम्हाला दाखवितो.' असे म्हणून त्यांनी त्यांच्याजवळची वरील भाऊ-बाबाजी यांची लावणी दाखविली.

शके १७७५ साली कृष्णा नदीला मोठा महापूर आला होता. त्यावर रचलेला संभूराजू यांचा कृष्णा-बाईचा पोवाडा उपलब्ध आहे. या पोवाड्यात पार वाईपासून चितळ-अंकलीपर्यंत जी वाताहत झाली तिचे वर्णन आहे. म्हणजे १७७५ च्या पूर्वी संभूराजू प्रसिद्ध होते. त्यांनी त्यापूर्वी गुरुमंत्र घेतला होता. त्यांच्या रचनाही प्रसिद्ध होत्या. या पुराव्यांवरूनही शके १८०६ हा संभूराजू यांचा जन्मकाल ठरत नाही.

या संदर्भात आणखी एक पुरावा सांगता येईल. 'मोहना–बटाव' या प्रसिद्ध वगाचा रचनाकार (उमा–बाबू) उमाजी मांग हा संभूराजू यांच्या घरात गुरे राखण्याचे काम करीत असे. या संदर्भात 'मराठीचे लोकनाट्य तमाशा' ह्या ग्रंथाचे लेखक आणि तमाशाचे अभ्यासक श्री. नामदेव व्हटकर यांनी पुढीलप्रमाणे माहिती सांगितली आहे– " भिलवडीच्या संभू कोष्टयाच्या घरी गुरे राखायला (उमाजीस) ठेवले. हा संभू कोष्टी त्या वेळी अतिशय नावाजलेला भेदिक शाहीर होता. औदुंबरचा हैबतीबुवा आणि भिलवडीचा संभू कोष्टी यांच्या गाण्याच्या नेहमी चुरशी व्हायच्या, संभू कोष्टयाच्या घरी रोज रात्री गाण्याचा फड पडे, आणि गोठ्यात जनावरांपलीकडे बसलेले हे मांगाचे पोर उभ्या फडातल्या लावण्या त्यांतल्या शब्दांच्या कसरती,

चालीची झडत, सवालजबाबाची लढत ऐकत असायचे. लांबून ऐकलेले हे गुरुज्ञान उम्याच्या डोक्यात भिनले. ...... संभू कोष्टी हा उम्याचा खरा गुरू."

उमा-बाबू यांनी 'मोहना–बटाव' या वगाची रचना १८५०–६० च्या दरम्यान केलेली आहे. ही रचना करताना त्यांचे वय २५–३० वर्षांचे निश्चित असावे. उमाजींच्या बालवयात प्रसिद्ध शाहीर संभूराजू लौकिकास पोचले होते. म्हणजे त्या वेळी संभूराजू यांचे वय बरेचसे असावे. उमा-बाबूंचा जन्म शके १८०० चा असावा. त्यामुळे शके १८०६ हा संभूराजूंचा जन्मकाल असू शकणार नाही.

शिवा-संभा यांच्या तमाशातील काही रचना संभूराजू यांच्या असायच्या, कवलापूरचे संभूराजू यांचे शिष्य सिद्दप्पा कांदेकर आणि रामा कांदेकर यांच्याकडून अडलेल्या सवाल-जबाबाचा उतारा शिवा-संभा घेत असत अशी माहिती श्री. अण्णा कोष्टी यांनी सांगितली. शिवाचा जन्म इ. स. १८६५ मध्ये आणि संभाजीचा जन्म इ. स. १८७२ चा. याही पुराव्यावरून संभूराजू १८०६ साली जन्मले असे दिसत नाही. त्यामुळे शके १८१० हा संभूराजू यांचा मृत्युकाल होता हे सिद्ध होते. त्यापूर्वी ५०–६० वर्षे म्हणजे शके १७७०–८० हा संभूराजू यांचा जन्मकाल असावा.

शाहीर संभूराजू एक कलावंत

शाहीर संभूराजू यांनी दोन लाखांहून अधिक रचना केल्या आहेत. आज त्या सर्व रचना त्यांच्या असंख्य शिष्यांच्या बाडांमध्ये महाराष्ट्रभर विखुरलेल्या स्वरूपात आहेत. कवलापूरच्या रामा कांदेकर या शिष्याने संभूराजूंच्या मृत्यूनंतर अक्षरशः घोड्यावरून गाण्याच्या वह्या नेल्या अशी आठवण श्री. अण्णा कोष्टी या संभूराजूंच्या निकटच्या नातेवाईकाने सांगितली. नाथा लेंगरेकर यानेही संभूराजू यांच्या वह्या नेल्या. याशिवाय सिद्धप्पा खांडेकर, भाऊ बाबाजी, बाबाखान दरवेशी, रामा निळकंठ, नाथा उस्मान अशा तुरापक्षाच्या प्रसिद्ध शाहिरांजवळ संभूराजू यांच्या रचना आहेत. आज मराठवाडा, खानदेश, कर्नाटक, पश्चिम महाराष्ट्र इ. सर्व भागांतून या रचना गायल्या जातात.

जा जा रे जा गड्या तू शिकून ये जा बाराखड्या ।
अन् पुन्हा विचार तू प्रश्न मला खरं गड्या ॥

असा रोकडा सवाल शाहीर संभूराजू यांनी आपल्या प्रतिस्पर्धी कलगीपक्षाच्या शाहिराला विचारलेला आहे. त्यामधून संभूराजूंचा आत्मविश्वास किती दांडगा होता हे दिसते. त्याचबरोबर त्यांच्या रचनेतील सुबोधताही स्पष्ट दिसते.

धान्यामध्ये धान्य चांगले गहू जोंधळ्याचे ।
इतर धान्य काय करायचे कळण्या कोंड्याचे ॥
देवामध्ये देव चांगला विठू पंढरीचा ।
इतर देव काय करायचे दगडा धोंड्याचे ॥
पाण्यामध्ये पाणी चांगले कृष्णेगंगेचे ।
इतर पाणी काय करायचे ओढ्यानाल्याचे ॥
गाण्यामध्ये गाणे चांगले संभूराजूचे ।
इतर गाणे काय कामाचे वरकड कामाचे ॥

सामान्य माणसांना सहज समजेल अशी सोपी, सरळ रचना आणि आपल्या गाण्याचा सार्थ स्वाभिमान वरील रचनेत स्पष्ट दिसतो. भेदिक रचनाकारांमध्ये अटीतटीची स्पर्धा नेहमीच सुरू असते. स्वत:चा पक्ष, स्वत:चे गाणे कसे श्रेष्ठ आहे या विषयांवर त्यांच्या विपुल रचना आढळतात.

कलगी आणि तुरा ही भेदिक गाण्याची दोन अंगे, दोन पक्ष आहेत. अध्यात्म हा भेदिक कवितेचा आत्मा असतो. जागृती, स्वप्न, सुषुप्ती ह्या अवस्था मानवी शरीराने अनुभवता येतात; परंतु चौथी तुरीया अवस्था सामान्य माणसाला अनुभवता येत नाही. तुरीया अवस्थेतील शिवाला प्रधान मानणारा तुरापक्ष. या अवस्थेचे वर्णन तुरासम्राट संभूराजू यांनी खालील-प्रमाणे केले आहे–

इडा पिंगळा दोन्ही ओलांडुनि तुर्यामधि जावे ।
कोटिसूर्यांचे तेज पाहुनी दृष्टी मुखावे ॥
चैतन्याचा विचार, चित्कपाट उघडावे ।
सत्राविसी नमन करूनी उन्मनी न्याहाळावे ॥
उन्मनी पाहतां तनमन हरले की काय बोलावे ।
परब्रह्म निजवस्तू निरंजन रूप ओळखावे ॥
आपणच वस्तु, आपण ब्रह्म, ते आणि आपण एक व्हावे ।
ज्ञानमार्ग अनुभव होण्या सद्गुरूला शरण जावे ॥

(वि. कृ. जोशी; लोकनाट्याची परंपरा;
पृ. १०३ वरून उद्धृत)

शाहीर संभूराजू यांचा अभ्यास आणि अध्यात्माचा त्यांचा अनुभव या दोन्ही गोष्टींची कल्पना वरील रचनेवरून आपणास येईल.

श्री. केरबा मारुती बावडेकर (कुंभार), कोल्हापूर यांनी संभूराजू यांच्या एका कवितेची "होळीचा महिमा

अनुक्रमणिका

अर्थात होळीचा समग्र इतिहास" नावाची पुस्तिका सुमारे १९३० च्या दरम्यान प्रकाशित केली असावी. १७–४–१९११ रोजी बालीवाला थिएटरात रामय्या व्यंकय्या अय्यावारू यांच्या अध्यक्षतेखाली सत्यशोधक समाजाची परिषद भरली. त्यानंतर सत्यशोधकी तमाशे सुरू झाले. या तमाशांमधून गाण्यासाठी बहुधा ही पुस्तिका छापली असावी. या पुस्तिकेच्या छोटचा प्रस्तावनेत संपादकाने "(सणांचा) तो इतिहास समजून घेऊन त्याप्रमाणे सण साजरे करण्यात दिवसेंदिवस लोकांचे अज्ञान दिसून येत आहे. काही सणांमध्ये तर उत्सव, मिरवणुका कशा काढाव्यात याचा अर्थ न समजल्यामुळे काही ठिकाणी तर खून, मारामाऱ्या, दंगेधोपे वगैरे झाल्याचे अनुभवास येते...... प्रतिवर्षा-प्रमाणे येणारा होळी-शिमग्याचा सण आपण साजरा करतो, त्याची समाप्ती रंगपंचमीच्या दिवशी होते. या वेळी योग्य तऱ्हेने रंग खेळले जात नाहीत. त्यामुळे दंगेधोपे होऊ नयेत म्हणून सरकार या सणांवर नियमाची बंदी घालते. शिमग्याच्या मुळाशी महत्त्वाचा इतिहास आहे. या इतिहासावर संभाजीअण्णा तुरेवाले कवी, गाव भिलवडी यांनी एक सुंदर कविता रचली आहे. सुमारे ७५–८० वर्षांपूर्वी त्यांचा जन्म झाला. आज ते हयात नाहीत. त्यांच्याच शब्दांत या होळीचा इतिहास कथन करीत आहे–

फाल्गुन मासी शिमगा होतो ऐका होण्याचे कारण ।
होळी कुणाची कोण सांगतो जगी प्रकट कधीपासून ॥

असे कवितेचे पहिले चरण असून शेवटी

रामानरू गुणीराज तयाचे कवित्व पहा कसे ज्ञान ।
संभूराजू म्हणे अर्थ हा पहावे पद्मपुराण ॥

अशी एकूण पाच चौकांत ही कथा सांगितली आहे. धुंडा नावाच्या राक्षसणीची ही कथा आहे. अमंगल वाणी आणि शंखध्वनी होळी सणाला का करतात याचा इतिहास सांगितला आहे. बारा बलुतेदार, पाटील, कोळी, महार यांचा मान कोणता याचेही निवेदन या कथेत आलेले आहे."

शाहीर संभूराजू यांचा अभ्यास आणि अध्यात्माचा त्यांचा अनुभव ह्या दोन्ही गोष्टींची कल्पना वरील रचनेवरून आपणास येईल.

कलगी आणि तुरा हे दोन्ही पक्ष निर्गुण निराकार ब्रह्माचे स्वरूप स्पष्ट करणारे असले तरी त्या एकरूप, निराकार, निरामय, ब्रह्म्याला सगुण रूपात साकार करून त्याचे रूप स्पष्ट केल्यावर सामान्यांना तो अधिक भावतो. त्यामुळे अद्वैत असणाऱ्या रूपांत ब्रह्म–माया, पुरुष–प्रकृती, शिव–शक्ती अशी द्वैत रूपे मानली. तुरापक्ष ब्रह्म, पुरुष, शिव यांचे स्वरूप सांगणारा आहे. तर कलगीपक्ष माया, प्रकृती, शक्ती यांचे मोठेपण वर्णन करणारा आहे. शाहीर संभूराजू यांनी आपल्या एका रचनेत हा भेद स्पष्ट केलेला आहे.

पंचबिंदूची निराम माया वृत्ती चंचल का ? ।
नाद नाही त्या ठाई माया सिद्ध करूनि जोका ॥
ध्वनी शब्द पंचमांत अक्षर क्षर माया ओळखा ।
रेषा तिची प्रकृति स्थूलाची झाली ती गणिका ॥
आता येथून सर्व सांगतो तत्वविवेकधारा ॥

अशा रचनेला सवाल-जबाव असे म्हणतात. कलगीवाले शक्तीचे श्रेष्ठत्व गातात तर तुरेवाले शिवाचे श्रेष्ठत्व गातात. संभूराजूंनी त्यांच्या वरील रचनेतून शिव कसा श्रेष्ठ आणि माया ही कशी 'क्षर' आहे हे स्पष्ट केलेले दिसते. संभूराजू यांच्या रचनेत कसा नेटकेपणा होता, शब्दयोजना कशी बांधेसूद होती याची आपणास सहज कल्पना येईल.

शिवपूजक संभूराजू

संभूराजू हा तुरापक्षाचा श्रेष्ठ शाहीर असल्याने तो शिवभक्त असणे साहजिकच आहे. भाऊ बाबाजी या संभूराजू यांच्या शिष्याने संभूराजूंचे गुणवर्णन केलेल्या पोवाडचात या संदर्भात उल्लेख केला आहे–

दया, क्षमा, शांती, सदोदीत शिवनाम ध्याती ।
लाऊन शांती विभूती पंचाक्षरी मंत्र जपती ॥
निशिदिनी असे नेत्र शिवाचा त्या भावे पुजती ।
लिंगधारण व्रत सोमवार शास्त्र नित्य वदती ॥
काढून तयातील सार अर्थ अनुभव कवन करती ।

तुरापक्षाच्या तत्त्वज्ञानाचा अनुभव घेऊन तशा प्रकारच्या रचना केल्या जात असत. हे जरी खरे असले, तरी शाहिरांचे अध्यात्म सामान्य माणसांना समजेल असेच असायचे. शाहिरांचा हेतूच मुळी मर्यादित स्वरूपाचा होता.

शाहीर भाऊ-बाबाजी यांनी संभूराजू यांच्या व्यक्तिमत्त्वाच्या आणखी एका वैशिष्टचाचा निर्देश केलेला आहे.

नारीज्ञान ज्ञाता जसा धन्वंतरी हकीम ध्याता ।
दीन अनाथा देई औषध, नाही नित्य गणिता ॥

अनुक्रमणिका

असुनि संसारी पराई दुःख व्याधी हरता ।
प्रपंच करूनी परमार्थ साधला जगी असे वार्ता ॥

फडात सवाल-जबाब चालू असताना शाहीर एकेरीवर आले की एकमेकांवर मूठ, चोट इ. चा मारा करतात. एकमेकांना शारीरिक क्लेशही देतात. काही ठिकाणी प्राणहानी झाल्याची उदाहरणेदेखील सांगितली जातात. अशा रचनांना बीरकंगण असे नाव आहे. पदांमधून बीरांना आवाहन करण्यात येते आणि प्रतिस्पर्ध्यावर चाल करून जाण्यास सांगण्यात येते. असे बीर बावन्न आहेत. महावीर, हनुमान, वेताळ, नरसिंह, महंमद्या, कलबाशोक्या, जिंदाशामदार, रक्त्या, मसण्या, खापऱ्या, म्हशासूर, आगीया, मुंज्या अशा प्रकारची बीरांची नावे डॉ. प्रभाकर मांडे यांनी 'मराठवाडचा-तील कलगी-तुऱ्याची शाहिरी' ह्या ग्रंथात सांगितली आहेत.

वरील उदाहरणांवरून भेदिक शाहीर काहीएक साधना करीत असत असे स्पष्ट आढळते. शाहीर संभूराजू यांची साधना अशी अघोरीमार्गी असल्याचा उल्लेख कुठे आढळत नाही. ते उत्तम हकीम होते. नाडीपरीक्षेचे उत्तम ज्ञान त्यांना होते. स्त्रीरोगाबाबत ते निष्णात होते, असा उल्लेख वर उल्लेखिलेल्या भाऊ-बाबाजींच्या रचनेत आलेला आहेच. संभूराजूंचे निकट-वर्ती श्री. अण्णा कोष्टी यांनी या संदर्भातली एक गमतीशीर आठवण सांगितली.

संभूराजू मोठे धन्वंतरी होते. एकदा सांगलीच्या राजाच्या कानावर त्यांचा हा धन्वंतरीपणा गेला. राजाने संभूराजूंची परीक्षा घ्यायचे ठरविले. आपली राणी आजारी आहे, नाडीपरीक्षा करून तिचा रोग सांगा असे संभूराजू यांना सांगण्यात आले. मात्र राणीचा हात तुमच्या हाती दिला जाणार नाही. संभूराजूंनी सांगितले, तिच्या मनगटात एक दोरी बांधा आणि ती दोरी माझ्या हाती द्या. संभूराजूंनी हातात दोरी घेऊन निदान केले; तिला दोन दिवसापासून खायला मिळाले नाही, तिला हिरवे गवत खायला घाला ती भरपूर दूध देईल. राजाला आश्चर्य वाटले, राजाने पडद्यापलीकडे असलेल्या म्हशीच्या पायाला दोरी बांधून ती संभू-राजूंच्या हाती दिली होती. आपल्या परीक्षेस उतरल्या-मुळे मोठी बक्षिशी संभूराजूंना दिली.

आतापर्यंत आपण शाहीर संभूराजूंच्या चरित्राचा, त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाच्या वैशिष्टयांचा, त्यांच्या काव्य-गुणांचा आणि त्यांच्या काव्यातील योगदानाचा विचार केला आणि हा तुरासम्राट शाहीर किती श्रेष्ठ होता याचा शोध घेतला. इतक्या श्रेष्ठ शाहिराची महा-राष्ट्राला फारशी ओळख नाही, त्यामुळे स्वतंत्रपणे त्यांचा अभ्यास करण्याची तयारी एखाद्या अभ्यासकाने दर्शविली तर हा लेख लिहिण्यामागील हेतू तडीस जाईल. शाहीर भाऊ-बाबाजी यांच्या शब्दांत या टीपणाचा शेवट करू–

केला बहुत पसारा कीर्तीचा वाढविला ।
शाहीरपणाचा पवाडा मिरवला ॥
मिरजदेशामध्ये गाजविला ।
धन्य धन्य ही वाणी
बहुत मुखी विस्तार झाला ।
रात्रंदिन उद्धार होतो गाती नावाला ॥

* *

म. फुले-आंबेडकर : एक विचार

रा. ना. चव्हाण

म. फुले-आंबेडकर यांच्या शताब्दचा जोडून आल्या आहेत. योगायोगाने व प्रत्यक्ष कार्य व विचार यांच्या संबंधाने या दोघांत जितके साम्य आहे, तितके दुसऱ्या कोणातही नाही. या दृष्टीने म. फुले यांना आंबेडकरांनी एक गुरू–मार्गदर्शक–म्हणून मानिले व ओघाओघाने डॉ. आंबेडकरांचे चाहते म. फुले यांना विशेष मानतात. दलित साहित्य त्याचप्रमाणे आधुनिक ग्रामीण साहित्य यांचा उगम फुल्यांत आढळतो. 'शूद्रातिशूद्र' ही परिभाषा जोतीरावांची होती. 'माझ्यानंतर एक महाशूद्र येईल व तो विषम धर्माच्या चिंध्या-चिंध्या करील', 'माझ्या समाधीवर लोक फुले उधळतील' अशी दृष्टी, भाषा जोतीरावांच्या सार्वजनिक सत्यधर्मात आहे. जोतीरावांच्या भाषेच्या स्वरूपामागे आत कोणता आशय दडला आहे, तो पाहिल्यावर मग जरूर ती उमज होते व मुद्दे हाती लागतात.

मनुस्मृतीचा व त्यातल्या त्यात वर्णव्यवस्थेसंबंधी जी विराट पुरुषाची कल्पना अस्तित्वात आली तिचा निषेध प्रथम 'ब्राह्मणांचे महत्त्व' (१८६५) या पुस्तकात आढळतो. स्टिव्हन्सन, नेसबिट व रेव्ह. मरे मिचेल यांनी मुख्यत: हिंदू धर्माच्या खंडनार्थ मराठीत प्रथम वाङ्मय निर्मिले. जोतीरावांच्या वेळच्या पिढीला हे उपलब्ध झाले; व ह्या हिंदू धर्मविरोधी खिस्ती साहित्याचा परिणाम जोतीरावांवर शेवटपर्यंत थोडा तरी आढळतो. तथापि १८५७ च्या उठावानंतर हे परकीय परिणाम उत्तरोत्तर मावळत गेले. तरी बाबा पदमनजी, रेव्ह. टिळक व पंडिता रमाबाई आणि नेहम्या गोरे वगैरेंप्रमाणे ते खिस्ती झाले नाहीत, यातच जोतीरावांचे वेगळेपण दिसते. जोतीरावांचे शिक्षण मुळात खिस्ती इंग्रजी शाळेत झाले. रेव्ह. मिचेल यांच्याजवळ बायबलचा सूक्ष्म अभ्यास प्राप्त होऊनही व कुराणाचा तत्पूर्वी परिचय असूनही जोतीरावांनी स्वर्ग नाकारला व कोणत्याच धर्मग्रंथाचे सर्वप्रामाण्य निर्बाधितपणा स्वीकारला नाही. 'धर्मविवेचन'कर्ते दादोबा पांडुरंग यांच्या विचारांशी व त्यांच्या परमहंससभेशी जोतीरावांचे तात्त्विक साम्य प्रत्यक्षाप्रत्यक्षपणे फार आढळते. हंसक्षीरन्याय स्वीकारल्यानंतरच मनुष्य सत्य शोधू लागतो. जोतीरावांच्या पूर्वायुष्यात जो काळ होता, तो त्यांनी स्वावलंबनाने मागे टाकिला. जोतीरावांनी १८५७ च्या उठावानंतर पुण्यातील युरोपिअन व अमेरिकन मिशनऱ्यांशी विग्रह घेतला. १८७७ साली दुष्काळ पडला व शेतकरीवर्ग धुळीस मिळाला. ते त्यांच्या आर्थिक प्रश्नांचाही विचार करू लागले. डॉ. आंबेडकरांचा काळ विसाव्या शतकातील व बराच पुढचा ठरतो. स्वसमाजातील परंपरावाद्यांचे व उच्च वर्णीय समजणाऱ्यांतील सनातन्यांचे सहकार्य जोतीबांना मिळणे फार अवघड होते. आणि जोतीबांच्या काळी हे लोक तुलनेने फारच मोठ्या प्रमाणात होते. त्यामुळे एवढी मोठी असहाय्यता डॉ. आंबेडकर यांच्या काळात नव्हती, आंबेडकर यांच्यासाठी प्रथम जोतीराव व मध्यंतरी महर्षी शिंदे व इतर अनेक धर्म व समाजसुधारकांनी जमीन नांगरून ठेविली होती. ब्राह्मण सुधारकांचे जोतीरावांना साह्य झाले, हे खरे. हे बहुतेक सुधारक उदारमतवादी धर्माचे पुरस्कर्ते होते. ते जन्माने ब्राह्मण होते हा तत्त्वभूत मुद्दा नव्हता. उदा., रानडे-मामा परमानंद वगैरेंचे जोतीबा व त्यांच्या पुढील चळवळीला सहकार्य झाले. याचे आणखी एक राजकीय कारण असे होते की, ही सर्व कर्ती मंडळी नेमस्त व प्रागतिक होती. टिळक या सर्व प्रवाहांपासून मुद्दाम दूर राहिले याचे मुख्य कारण या प्रवाहांत मुख्यत: 'ब्रिटिशनिष्ठा' त्यांना मूर्तिमंतपणे आढळत होती, रानडे तर पराकाष्ठेचे मवाळ होते. हे उघड होते. वरिष्ठ नोकरीचे त्यांना बंधन होते. जोतीबांनी कधीच परकीय सरकारची नोकरी केली नाही.

आगरकर–फुले व आंबेडकर

तरी टिळकांसह सर्व महाराष्ट्रातील तत्कालीन पुढाऱ्यांचे आपापसात सहकार्य होत असे. उदा.,

बर्वेप्रकरण, रायगडावरील शिवाजी महाराजांच्या समाधीचा जीर्णोद्धार, १८७७ च्या दुष्काळामुळे निर्माण झालेले शेतकरी, गरिबांचे प्रश्न व मद्यबंदी वगैरे तत्सम अनेक सार्वजनिक बाबींवर वरील सर्वांचे ऐक्य आढळते. सार्वजनिक समान प्रश्नांवर एक होऊन तात्पुरती आघाडी तयार करणे, हा एक महाराष्ट्रीयांच्या स्वभावातील पैलू दिसतो. संयुक्त महाराष्ट्राच्या प्रश्नावरही अशी एकी झाली होती. विविधांना एक करण्याचे सामर्थ्य शिवाजी महाराजांच्या चरित्रात व व कार्यात आढळते. अगदी दूर जाणारे डॉ. आंबेडकर हेही शिवप्रशस्ती करिते झाले. आंबेडकरांना जे मानतात त्यांना जोतीरावांना मानावे लागते. जोतीरावांना जे मानतात त्यांना आंबेडकरांना मानावे लागते.

आगरकरांना फुले भावले नाहीत. राष्ट्रीय सभेवर 'ती ब्राह्मणांची' अशी टीका फुले व त्यांच्या विचारांचे लोक करीत असत. आगरकरांना हे करणे बालिश वाटले. पण आश्चर्य हे, की डॉ. आंबेडकर साऊथबरो कमिशनपुढील १९१७ सालच्या निवेदनात जवळजवळ फुले यांच्याप्रमाणेच राष्ट्रीय सभेला 'Anti National' व 'D–National' संबोधितात व कारणेही देतात.[१] शिक्षणप्रसार, समाजसेवा व समाजकल्याणात्मक कार्ये करणारे मिशनरी हिंदू भिक्षुकापेक्षा तुलनेने जोतीरावांना महत्त्वाचे वाटले.

डॉ. आंबेडकरांवर ख्रिस्तीधर्मधार्जिणेपणाचा आरोप कोणी घालीत नाहीत. तरी मुसलमान धर्माकडे त्यांचा कल झाल्यासारखा एक समय आला होता! व मद्रासकडील त्यांच्या काही अनुयायी चाहात्यांनी मुस्लिम धर्म स्वीकारलाही होता! नंतर त्यांनी ह्या धर्मांतराचा बेत रद्द करून टाकला, ही बाब वेगळी! म. फुले यांचे महंमद व कुराण यावरील परखड विचार उपलब्ध आहेत.[२] मात्र फुले व आंबेडकर हे मुसलमानांतील ऐक्य व सामाजिक समता यांची प्रशंसा करिताना आढळतात. हिंदू धर्म सामाजिक दृष्टचा असमर्थ का? याची मीमांसा व समीक्षा म. फुले–आंबेडकरांनी पुष्कळ केली. साऊथबरो कमिशनपुढील निवेदनात डॉ. आंबेडकरांनी हिंदू लोक स्वजातीचे नाव प्रथम सांगतात. त्यांना हिंदू धर्माचे (व हिंदुत्वाचे) भान नसते असे १९१७ साली नमूद केले आहे.[३] ते आजही खरे आहे. हिंदू धर्म व हिंदू समाज यांची सुधारणा करण्यासाठी आंबेडकर–फुले यांनी धडपड केली. आज हा मुद्दा सरसंघचालक देवरस व समरसता मंच यांना मान्य झालेला दिसून येतो.

पुण्यातील सार्वजनिक हौद जोतीरावांच्या काळात शूद्रातिशूद्र अब्राह्मणांना खुला नव्हता. ह्या विषमतेबद्दल जोतीरावांनी त्यांच्या 'गुलामगिरी' पुस्तकात आवाज उठविला होता.[४] पुढे एकदा तर जोतीराव पुण्याच्या पश्चिम भागातील एका हौदावर गेले व तेथे धोतर धुण्यासाठी ते आपटू लागले तेव्हा पाण्याचे शिंतोडे स्वतःस उच्च वर्णीय समजणाऱ्यांच्या अंगावर पडले. तेव्हा जोतीराव म्हणाले, की– तुमच्या पाण्याचे शिंतोडे इतरांवर पडतात त्याचे काय? सार्वजनिक हौदावर जी इतरांना बंदी होती, ती मोडण्याचा सत्याग्रह जोतीबांनी असा प्रथम केला. हा वृत्तान्त त्यांचे मित्र कै. बळवंतराव भाऊ नगरकर (ब्राह्मसमाजाचे प्रचारक) यांनी त्यांच्या आत्मचरित्रात दिला आहे.

आगरकरांनी जोतीरावांना 'रेव्हरंड'[५] म्हणून संबोधल्याचे आढळते. फुल्यांचा मृत्युलेख लिहिण्याची गरज आगरकरांच्या सुधारकाला केसरीप्रमाणे वाटली नाही. पण १८९६ साली आगरकरांनी सुधारकात हा विषय मांडला. "सार्वजनिक हौदावर शूद्र म्हणविणाऱ्यांना पाणी भरू देण्याची खटपट", "म्युनिसिपल हौद व ब्राह्मण्यावर गदा" या मुद्द्यांसंबंधी चरचरीत अंजन घातले. हे हक्क इतरांना न द्याल तर पुढे सामाजिक संघर्ष उभा राहील असेही आगरकरांनी बजाविले. फुले–आगरकर यांच्या पश्चात महाराष्ट्रातील सामाजिक वाद उत्तरोत्तर वाढला; आगरकरांचे द्रष्टेपण या बाबतीतही कळून येते. सार्वजनिक हौद, विहिरी, तळी व एकूण पाणवठे त्रैवर्णिकांनी पूर्वास्पृश्यांना खुले करावेत असा मुद्दा डॉ. आंबेडकरांच्या काळात विशेष पुढे आला व चवदार तळ्याचा सत्याग्रह गाजला. फुल्यांनी व आंबेडकरांनी मुख्यतः ब्राह्मण व त्यांचे ईश्वरदत्त समजले गेलेले ब्राह्मणी ग्रंथ यांना विषमतेसंबंधी जबाबदार धरिले. पण महाड येथील चवदार तळ्यातील पूर्वास्पृश्यांना पाणी पिऊ देण्यास खुद्द अब्राह्मणांचाच जास्तीत जास्त विरोध होता, असे डॉ. आंबेडकरांना समक्ष आढळले व त्यांना सत्याग्रह मागेदेखील घ्यावा लागला. असे अनुभव आल्यामुळे जोतीबांच्या 'शूद्रातिशूद्र' ह्या समासाचा आंबेडकरांना विग्रह करावा लागला. आंबेडकरांनी त्यांची वृत्तपत्रसृष्टी 'मूकनायक' पत्र काढून [illegible] वेगळी केली

उत्तरोत्तर ब्राह्मणेतर पक्ष व त्याची चळवळ यांपासून आंबेडकर स्वतंत्र झाले व त्यांनी त्यांची चळवळ स्वतंत्रपणे पुढे नेली. 'स्वतंत्र मजूर' नामक वेगळा राजकीय पक्ष काढिला. सनातनीपणा कोणातही आढळू शकतो. खेड्यापाड्यांत आज ब्राह्मण पूर्ववत उरले नाहीत; परंतु ग्रामीण बहुलोकसमाजाने अस्पृश्यतेच्या रूढीला पूर्णपणे तिलांजली दिली आहे असे मानणे दुर्घट आहे. आत्मपरीक्षणाची गरज यापुढे ग्रामीण समाजाने जास्त महत्त्वाची मानली पाहिजे.

आगरकरांत फुल्यांची प्रशस्ती आढळत नाही. तरी स्त्रियांची समता व शिक्षण, वपनबंदी वगैरे फुल्यांनी त्यांच्या अगोदर पुढे आणलेल्या मुद्द्यांचा स्वीकार करून आगरकरांना लढावे लागले. यात फुल्यांचा विजय आहे. डॉ. आंबेडकरांनी सर्व पूर्वधर्म व समाजसुधारकांना वगळून म. फुले यांना गुरू मानिले, याची कारणे शोधावी लागतात. फुल्यांत जास्तीत जास्त कृतिशीलता होती. फुल्यांत आंबेडकर व आंबेडकरांत फुले पाहता येतात.

केशवपनाचा मुद्दा 'गुलामगिरी' पुस्तकात जोतीबांनी मांडला होता.[१] त्यांच्या पश्चात 'दीनबंधू' पत्राने न्हाव्यांचा संप घडवून आणिला. ह्या चळवळीची आगरकरांनी प्रशंसा केली आहे; व सुधारणेच्या चळवळीच्या शकटाचे धुरीणत्व अब्राह्मणांकडे जाण्याचे 'भय' त्यांनी व्यक्त केले व उच्चभ्रू समजणाऱ्यांना इशारा दिला. 'दीनबंधू'ला 'सुबोधपत्रिके'ने साथ दिली. केशवपनबंदीच्या चळवळीचे पडसाद विलायतेपर्यंत गेले. जाता जाता सांगावेसे वाटते, की– वाईचे कित्येक नाभिकबंधू केशवपनबंदीच्या मुंबईतील सभेस हजर राहण्यासाठी गेले; असा उल्लेख मिळतो. वाई वगैरे अनेक ठिकाणी नाभिकबंधूंनी संप केले होते. सत्य-शोधक चळवळीच्या काळात सत्यशोधक जलशांनी केशवपनबंदी व्हावी म्हणून जागृती केली. आता ही चाल बंद पडली. परंतु जोतीबांचे विचार त्यांच्या पश्चातही परिणामकारक ठरले व ठरतील. आजचे वास्तव पाहिल्यास पुढारलेला समाज परिवर्तनाच्या क्षेत्रात अगदीच मागे नाही. पण ज्यांच्याकडे समाज-सुधारणेचे 'धुरीणत्व' जाईल अशी भीती आगर-करांनी व्यक्त केली होती, तो जोतीबांचा शूद्रातिशूद्र अफाट समाज अंधश्रद्धेचा गुलाम असलेला स्वच्छ दिसतो. स्वातंत्र्यात परंपरावाद व घातक अंधश्रद्धा वाढत आहेत. बहुजनसमाजाचे समाजपरिवर्तनाकडे लक्ष नाही. सत्तास्पर्धेत बहुतेक सर्व गर्क आहेत. फुले-आंबेडकरांची नावे उच्चारिली जातात, एवढे खरे! म. फुल्यांचा समताधिष्ठित सार्वजनिक धर्म व बुद्धाचा बुद्धिप्रामाण्यवाद प्रत्यक्षात आला नाही. तथापि समाज जागा झाला. अस्मिता निर्माण झाली. दलित-साहित्य सजीव आहे. आंबेडकरांच्या प्रेरणा अधिकाधिक प्रभावी त्यांच्या पश्चातही आहेत. दोघांचा परिणाम व प्रभाव खेड्यापाड्यांपर्यंत जाऊन पोहोचला आहे.

फुले–रानडे–आंबेडकर

फुले-रानडे यांच्यात धर्मसुधारणेच्या दृष्टीने मूल-भूत एकमत होते. सामाजिक व आर्थिक दृष्टचा जोतीरावांचा शेतकरी-मजूर व श्रमिक समाज फार दुर्बळ होता. त्यातच १८७७ साली महाराष्ट्रात फार मोठा दुष्काळ पडला. शेतकरीप्रश्नाची पाहणी कर-ण्याची कामगिरी खुद्द न्या. रानडे यांच्यावर इंग्रज सरकारने सोपविली. बैलगाडीतून प्रवास करून त्यांनी शेतकऱ्यांची अवस्था समक्ष पाहिली. जोतीरावांनी याच काळात 'शेतकऱ्यांचा असूड' हे निबंध लिहिले व ते पुढे प्रथम 'दीनबंधू'मध्ये प्रसिद्ध झाले. दुष्काळाच्या प्रश्नावर स्वत: रानडे व इतर अनेकांनी आवाज उठविला. महाराष्ट्रात शेतकऱ्यांचे दंगे पुणे व सातारा जिल्ह्यांत झाले होते (१८७५). सावकारांच्या विरुद्ध हे दंगे झाले. पुढे 'डेक्कन ॲग्रिकल्चरिस्ट रिलिफ ॲक्ट' (१८८३–८४) हा पहिला महत्त्वाचा कायदा करावा लागला. शेतकऱ्यांना तगाई देण्याची नवी पद्धत चालू झाली व इतर काही सवलती देण्यात आल्या.

हे सर्व रानड्यांच्या देखत झाले. पण १८८५ साली सयाजीराव गायकवाड यांना रानड्यांच्या नेतृत्वाने मराठे मंडळींनी स्वतंत्र पानसुपारी करून सन्मान केला. रानड्यांच्या भाषणातील एक-दोन मुद्दे जोतीरावांना खटकले. "पूर्वीच्या तीस वर्षांपेक्षा हल्ली शूद्र शेतकऱ्यांची स्थिती बरी आहे." ह्या रानड्यांच्या वाक्याचा वरील शेतकऱ्यांची त्या वेळची अवनत अवस्था पाहिल्यास आजही अचंबा वाटतो. १८८५ नंतरही पुढे-मागे प्लेग–कॉलरा इत्यादी साथींमुळे रयत मेटा-कुटीस आली होती. दारिद्र्य व कर्जबाजारीपणा यांमुळे प्रजा हैराण झाली होती. हे खरे नव्हते काय? खुद्द रानडे हयात असताना १८९६ साली मोठा प्लेग पुणे, मुंबई वगैरे ठिकाणी झाला...

अमेरिका व युरोपमधून आलेल्या धर्मोपदेशकांनी शाळा प्रथम काढल्यामुळे शेतकऱ्यांतील काही पोरे शिकली.[७] रानडयांना हा (खरा) मुद्दा दिसला नाही; जाणवला नाही. रयतेची खरी दुःखे रानडयां-सारख्या पांढरपेशा व बुद्धिजीवींना समजणे अशक्य आहे, असे विचार 'इषारा' (१८८५) या निबंधात जोतीबांनी मांडले. आंबेडकरांनी टिळकांना अस्पृश्यांची दुःखे सक्रिय समजणे अशक्य आहे, असा मुद्दा १९१७ साली मांडला.[८] जोतीबांत टिळकांवर टीका नाही.

"जातिभेद असला, तरी तो इष्ट हेतूस आडवा येत नाही" असा रानडयांनी मांडलेला दुसरा मुद्दा जोतीरावांना खटकला. इतरांच्या शिक्षणाच्या आड जातिभेद येई. खुद्द आंबेडकरांना संस्कृत घेता आले नाही. इतर खूप विद्यार्थ्यांना असे विषम अनुभव येत असत. दारिद्र्य तर आडवे येतच होते व यावर उपाय म्हणून खुद्द रानडयांनी सयाजीराव यांच्या आर्थिक मदतीने मराठे व तत्सम विद्यार्थ्यांना स्कॉलरशिप देणारी पहिली विधायक संस्था काढली. कै. भा. वि. जाधवराव व कर्मवीर शिंदे आदीकरून खूप विद्यार्थी ह्या संस्थेची मदत घेऊन शिकले. सत्य-शोधक समाज निघाल्यावर मराठे लोकांच्या डोक्यात जो केवळ ब्रह्मद्वेष शिरला, तो रानडयांना वरील काळात दूर करावयाचा होता. आर्यांनी स्थानिक आर्येतरांवर स्वाऱ्या केल्या व त्यांना जिंकून दास केले. हा पाश्चात्त्य पंडितांचा सिद्धान्त जोतीबांनी स्वीकार करून वारंवार मांडला. आर्य म्हणजे केवळ ब्राह्मण, हे परकीय असाही अर्थ केला. द्रविड-तमीळ भागात जस्टिस पक्षाच्या उदयाला हा उपयोगी पडला. महा-राष्ट्रात हा वांशिक भेद नव्हता व नाही, हे सुदैव. रानडे मोठे सोशिक होते. चिपळूणकरांसारखा पुढे-मागे त्यांनी विपर्यास केला नाही. कै. गंगाराम भाऊ म्हस्के, घोले विश्राम रामजी व भालेकर-लोखंडे समकालीन जोतीबांतील लोकांना उपयोगी भाग तेवढाच घेत. जोतीबांनी उपस्थित केलेल्या सक्तीच्या शिक्षणाच्या प्रश्नांवर गोखल्यांनी फार श्रम घेतले. आंबेडकर-फुल्यांप्रमाणे सामाजिक-धार्मिक सुधारणा राजकीय सुधारणेपेक्षा जास्तीत जास्त महत्त्वाच्या मानीत.

डॉ. आंबेडकर यांनी जोतीबांना गुरू मानले म्हणजे त्यांचा शब्दन् शब्द प्रमाण धरिला असे नव्हे. १९४१ साली रानडे जन्मशताब्दीनिमित्त पुण्यास डॉ. आंबेड-करांचे विद्वत्तापूर्ण भाषण झाले. त्यात प्रारंभी त्यांनी जोतीबा व रानडे यांची तुलना करून त्यांच्यातील साम्य दर्शविले. मात्र तुलना करणे हे एक परी 'हिडिअस' असते, हेदेखील त्यांनी सांगितले. न्या. रानडे यांच्या संदर्भात मोठ्या माणसांची लक्षणेदेखील आंबेडकरांनी सांगितली, रानडयांच्या विचारप्रवाहाची योग्यताही प्रगट केली. आर्यांशी म्हणजे (ब्राह्मणांशी) सहकार्य करितात, म्हणून गंगारामभाऊ म्हस्के यांना जोतीबांनी दोन पत्रे पाठविली ती अखंड विभागात आढळतात.[९] १ सप्टेंबर १८८५ च्या 'ज्ञानप्रकाश' अंकात जोतीबां-वर एककल्लीपणाचा आरोप झाला होता; आज हे साधन उपलब्ध झाले नाही. चिकित्सा करिताना दोन्ही बाजू लक्षात घेण्याचा प्रयत्न केला आहे. जोतीबा फार कडवे होते.

सारासार विवेक

फुले-आंबेडकर यांच्यामधील साम्य व भेद शोध-ल्यास दोघांबद्दलचे ज्ञान वाढते. दोघांनीही पौराणिक धर्मावर तीक्ष्ण हल्ला केला. हिंदू धर्मातील विषमता व पक्षपात प्रत्यक्ष अनुभवास आल्यामुळे दोघेही विटले होते. 'धर्मांतर' हा उपाय विषमतेतून सुटण्यासाठी उपयोगी होईल, अशी दोघांचीही धारणा प्रथम बन-लेली दिसली. इतरही धर्मांचे प्रमाणग्रंथ निर्दोष नाहीत, अशी दृष्टी प्राप्त झाल्यामुळे जोतीरावांनी स्वधर्मशुद्धीचा मार्ग म्हणून सत्यशोधक समाज चालू केला. फुले-आंबेडकर दोघेही सत्यशोधक होते. गौतम हा आद्य सुधारक होता. ह्याच्यासंबंधीची प्रशंसा जोतीरावांत आढळते. आंबेडकरांनी गौतम बुद्धाला शरण जाण्याचे ठरविले व सामुदायिकपणे बौद्ध धर्माची दीक्षा घेतली. याला धर्मांतर म्हणून संबोधिणे, हे खरे नव्हे. बुद्ध हा भारतीय संस्कृतीमधून पुढे आला. पहिला मोठा धर्मसुधारक म्हणून त्याचे स्थान अढळ आहे.

जोतीबा हे अखिल भारतीय नेते कधीच नव्हते. आंबेडकर हे अखिल भारतीय नेते झाले. त्यांच्या शताब्दीप्रीत्यर्थ केंद्राने समिती मुक्रर केली आहे. शताब्दीची कक्षा अखिल भारतीय आहे. जोतीबांच्या बाबतीत महाराष्ट्र राज्य सरकारने प्रांतिक समिती स्थापिली आहे. जोतीबांमधील अनेक मुद्दे आंबेडकरांत आहेत, तरी विद्वत्ता, पांडित्य यांबाबतीत दोघांत फार अंतर आहे. कालपरिस्थितीमुळे जोतीबांत जे कमी पडले त्याची समृद्धपणे भरपाई आंबेडकरांत झाली आहे.

अनुक्रमणिका

अस्पृश्योद्धारक कार्य करणारे गांधी व महर्षी शिंदे यांचे समकालीन असूनही आंबेडकरांनी फुल्यांना गुरुस्थान दिले. राजकारणात फुले–आंबेडकर दोघेही क्रांतिकारक नव्हते. तरी दोघांनी इंग्रजांवर टीका केली. जोतीबांनी कोणासही गुरू केले नाही. कोणत्याही पूर्व व ऐतिहासिक धर्माचा व पंथाचा मुळीच स्वीकार केला नाही. जोतीबा एकेश्वरी विश्वधर्माचे पुरस्कर्ते होते. 'निर्मिक' ही त्यांची ज्ञानविषयक परिभाषा होती. बुद्ध शून्यवादी होता. जगाचा 'कर्ता' त्याला मंजूर नव्हता. ओघानेच आंबेडकर निर्मिकवादी ठरत नाहीत. मात्र बुद्ध, फुले व आंबेडकर या तिघांनी धर्मांचा अर्थ जास्तीत जास्तपणे 'नीती' हा घेतला.

'गुलामगिरी' पुस्तकाच्या मराठी प्रस्तावनेत या पुस्तकाचा एक उद्देश शूद्रांचा इतिहास लिहिण्याचा आहे, असे जोतीबा सांगतात. 'शूद्र कोण होते?' या इंग्रजी पुस्तकात आंबेडकरांनी जोतीबांप्रमाणेच, शूद्र हे क्षत्रिय होते, असा वेगळा सिद्धान्त बांधिला आहे. दोघांनी वैदिक धर्मपरंपरा अव्हेरिली व वेदबाह्य मार्ग स्वीकारला. दोघेही जास्तीत जास्तपणे इहवादी होते. सामाजिक विचार व समाजसुधारणा यांना राजकीय सुधारणेपेक्षा दोघांनीही अधिक महत्त्व दिले. दोघेही मानवतावादी होते. शूद्र (अब्राह्मणवर्ग) हा फारच मागे आहे, निरक्षर आहे, असा साक्षात्कार झाल्याने जोतीरावांनी प्रथम शूद्र जनतेच्या उद्धारार्थ वाहून घेतले. गुलामगिरी पुस्तकाचा उत्तरार्ध शूद्रांच्या मागण्या व्यक्त करितो. त्यांच्यानंतर ह्या ब्राह्मणेतरांच्या मागण्या उत्कटतेने पुढे आल्या व बरीच पूर्तता झाली. डॉ. आंबेडकरांना पूर्वास्पृश्य (अति शूद्र) फारच मागे आहेत, हे उघड अनुभवास येत होते. यामुळे त्यांनी पूर्वास्पृश्यांचा प्रश्न प्राणपणाने हाती घेतला. 'दलितांचा प्रश्न' म्हणून आता त्यावर हल्ली भर दिला जातो. जोतीराव वरील दोन्हीही प्रवाहांचे जनक ठरतात, म्हणून त्यांचे महत्त्व वर्धमान ठरले आहे. दोघांनी मनुस्मृतीवर जोरदार हल्ले केले. आंबेडकरांनी तर मनुस्मृती जाळली!

दोघेही लोकशाहीवादी होते. दोघांनाही समान हक्क व समान संधी हवी होती. केवळ आध्यात्मिक समतेने दोघांचेही समाधान होणारे नव्हते, दोघांनीही गुलामगिरीची जाणीव करून दिली व गुलामगिरी नाहीशी करण्यासाठी विग्रहात्मक लढे चालू केले. दोघेही क्रियाशील नेते होते. निर्भिडता, निर्भयता दोघांमध्येही होती. नेतृत्वाचे गुण होते. दोघांनाही अनुयायी मिळाले. भारतीय अस्पृश्यतेचा प्रश्न हा अखिल भारतीय प्रश्न असल्याने उत्तरोत्तर आंबेडकर भारतीय अस्पृश्यांचे नेते बनत गेले. तरी त्यांना जोतीराव यांचे चरित्र लिहिण्याची इच्छा होती. विभूतिपूजा व अवतारवाद दोघांनीही झिडकारला होता. आंबेडकरांच्या पश्चात त्यांच्या अनुयायांत त्यांच्यासंबंधाने 'प्रामाण्य' निर्माण झाले आहे. याप्रमाणे सामर्थ्यवान असे 'फुले–प्रामाण्य' तयार झाले नाही. फुल्यांच्या पश्चात व देखत जे ते त्यांच्या मार्गाने गेले. उदा., शाहूमहाराज करवीरकर हे फुल्यांची चळवळ सर्वतोमुखी करणारे फार मोठे पुढारी; पण फुल्यांत व त्यांच्यात बरेच अंतर दिसते. सत्यशोधक नाव धारण करणाऱ्या चळवळीचा कोणी एकच ठरावीक पैगंबर–प्रेषित ठरत नाही. कारण सत्यशोधन हे प्रभावी व परिवर्तनीय असते. सत्यशोधनाला भवितव्य असते.

फुले-पुतळा प्रकरणापासून 'जेधे–जवळकर' काळात म. फुले यांचे नाव सर्वत्र पुढे आले. पुढे डॉ. आंबेडरांनी त्यांना एक गुरू मानले तरी आंबेडकर हे जोतीरावांची सुधारून वाढविलेली विशाल आवृत्ती ठरते. म. फुलें यांचे इतिहास-पुराणांविषयीचे सर्वच्या सर्व संशोधन प्रमाण म्हणजे खरे ठरणारे नसले, तरी भास्करराव जाधव, महर्षी शिंदे व डॉ. आंबेडकरांना ते प्रेरक ठरले व त्यांनी संशोधनात भर घातली. फुल्यांच्या काळानुसार फुले झाले. काळाच्या मर्यादा सर्वच मोठ्या व महत्त्वाच्या महापुरुषांना पडतात. दोघेही महान बंडखोर व सामाजिक विषमतेचा प्रत्यक्ष अनुभव आल्याने हिंदू धर्मावर व विशेषत: मनुस्मृतीसारख्या ग्रंथावर नाराज झालेले होते.

आंबेडकर व जोतीबा हे पौराणिक राम व कृष्ण यांना नाकारतात. आद्य शंकराचार्य यांनाही नाकारतात. गौतम हा पहिला मोठ्यातला मोठा क्रांतिकारक धर्मसुधारक. ह्याने वेदादिग्रंथांचे सर्वप्रामाण्य, विभूतिपूजा व अवतारपूजा नाकारली. कर्मकांडाला मोठा शह दिला. धर्म व समाजसुधारणेची सूत्रे व तत्त्वे बुद्ध-फुले व आंबेडकर यांच्यामध्ये समान होती. फक्त या तिघांचा काळ एकच नव्हता. धर्मसंस्थापना करावी ही फुले–आंबेडकरांची महत्त्वाकांक्षा होती. दोघेही धर्म-

पुरुष होते. विद्रोही व विग्रही चळवळ उभी करण्यात दोघेही अग्रेसर होते. धर्मातील उत्कट व भव्य शोधून ते एकत्र मांडण्याच्या उपक्रमापेक्षा त्यांना धर्मातील त्याज्य बाजूचे खण्डनच जास्त करावे लागले. अस्पृश्यता व उच्च-नीच भाव ह्यांविरुद्ध लढा द्यावा लागला. १८५७ च्या उठावानंतर जोतीराव प्रमुखतः ब्राह्मणेतर (मराठा तत्सम) शेतकरी रयतवर्गाचा जास्तीत जास्त विचार करू लागले. आज ह्या दोघांचेही दैवतीकरण होत असते. यावर एक उपाय म्हणजे त्यांच्या विचारा-आचारांची चिकित्सा करणे, हा होय. ब्राह्मणेतरांचे प्रश्न दक्षिणेत होते. यामुळे जोतीबांच्या चळवळीची गरज उत्तरेत भासली नाही. अलीकडे कांशीराम यांची 'बहुजनपार्टी' उत्तरेत वाटू पाहते आहे.

सत्य-समता-स्वातंत्र्य ही दोघांचीही पायाभूत त्रयी होती. संघर्षशील असल्यामुळे दोघेही वादळी व विवाद्य ठरले. जोतीबा हे अव्वल इंग्रजीच्या काळात झाले. म्हणून त्यांच्या काळाच्या त्यांना मर्यादा पडल्या. ब्रिटिश सरकारला धरून राहिल्यास ब्राह्मणेतरांची व पूर्वास्पृश्यांची उन्नती होईल अशी धारणा दोघांतही आढळली. म्हणून दोघेही राष्ट्रीय सभेपासून दूर राहिले. तरी दोघांनीही परकीय सरकारवर कडक टीका केली आहे.

दोघांनी ब्राह्मणी धर्मावर एकसारखे आजन्म हल्ले चढविल्यामुळे समाजाच्या वरिष्ठ थरांत दोघांबद्दल त्यांच्या हयातीत नाराजी आढळे; पण हा काळ आता नाही. दोघांचाही अभ्यास होत आहे. दोघांनीही पुष्कळ छळ, निंदा आणि विरोध सहन केला. प्राणावरही बेते. दोघांचे कार्य व चरित्रे आणि विचारधन त्यांनी उभ्या केलेल्या चळवळींना आज पूरक ठरले व ठरते म्हणून 'फुले–आंबेडकर' हा समास ठरला. एक युती झाली. स्वयंसेवक बुद्धीने दोघांचे कार्य चालविणारे कार्यकर्ते दोघांनाही लाभले; दोघांचेही विस्मरण अशक्य ठरते.

फुले-आंबेडकरांविषयी हे लिहिताना कोण मोठा कोण लहान हा मुद्दा नाही; उद्देश नाही व अधिकारही नाही. स्वतः जोतीबांना खुद्द आंबेडकरांनी मोठे व महत्त्वाचे मानल्यामुळे प्रश्नच येत नाही. तथापि फुले-आंबेडकरांवर असा विचारविस्तार करताना आंबेडकरांची कक्षा व सर्वांगीण सामर्थ्य अर्थात मोठे वाटते. जोतीराव ही सुरुवात होती. नदीचा उगम लहानच असतो. तरी हिमालयाला पाठ लावून तो हलविण्याचा प्रयत्न जोतीबांनी केला. असे महर्षी शिंदे यांनी म्हटले आहे. परंपरा व रूढी हिमालयासारख्या मजबूत आहेत. संघटना व चळवळी करताना दोघांनाही जास्त जातिभेद आडवा आला. जातिभेदाला आंबेडकरांनी 'राक्षस' म्हणून संबोधिले आहे. एकूण एक समाज प्रगतीच्या समान पातळीवर नव्हता (अद्यापही नाही) म्हणून विग्रहात्मक पृथकवादाचा अटळपणे दोघांनाही पुरस्कार करावा लागला. म्हणजे मागास व अति मागास यांच्यासाठी खास स्वतंत्र चळवळींची जरुरी वाटली. पुढे 'रानडे–गोखले' यांच्या नेमस्त व मवाळ पक्षांपासून नेमस्त ब्राह्मणेतर पक्ष स्वतंत्र झाला. सर्वांचा समान विकास होईल तेव्हा विग्रह व पृथकता यांची जरुरी वाटणार नाही. विद्येत मागासलेले व अति मागासलेले असा फरक दोघांच्याही काळी असल्यामुळे विद्याप्रसाराला दोघांनीही अग्रस्थान दिले. या बाबतीत स्वातंत्र्यात बरेच यश येत आहे. स्वातंत्र्य आल्यावर 'बजेट' ठरविण्याचे स्वातंत्र्य प्राप्त झाले. यामुळे अविकसितांच्या विकासार्थ अधिक तरतुदी करता येतात. ब्रिटिशांच्या राज्यात हे अशक्य होते.

जोतीराव व भिमराव या दोघांत फक्त पुरोहित-शाहीविरुद्ध बंड करण्याचे विचारच होते, असे नव्हे. जोतीरावांनी आर्थिक पिळवणुकीचे इतर अनेक मुद्दे मांडले आहेत. दोघांनाही स्वकीयांचा विरोध झाला व त्यांच्याविरुद्ध लढावे लागले. दोघांच्याही पुढे काळ धावत आहे. व त्यांच्या वेळचे वास्तव सतत बदलत आहे. म्हणून त्यांच्या अनुयायांनी केवळ ह्या दोघांची विभूतिपूजा करून पुतळे उभारणे हा खरा मार्ग ठरत नाही.

दोघांचाही फेरविचार–पुनर्मांडणी व परिवर्तनीय चिकित्सा करण्यास कोणासही लोकशाहीत स्वातंत्र्य असावे.

दोघांत तफावत मोठी आहे. आंबेडकर ही जोतीरावांची विशाल आवृत्ती मानावी लागते. आंबेडकरांनी त्यांचे विचार जास्तीत जास्तपणे इंग्रजीत व्यक्त केले. त्यामुळे सर्व भारतात व भारताबाहेरही ते जाऊन पोहोचले. प्रौढ व प्राज्ञ विद्वत्ता हा मोठा गुण आंबेडकरांत विकसित झाला.

वाढते वाचन, मनन-चिंतन व लेखन हे गुण दोघांतही होते. यामुळे दोघेही आजन्म विद्यार्थी राहिले;

व आता दोघेही अनेकांच्या अभ्यासाचा विषय झाले आहेत. धर्म, इतिहास व एकूण संस्कृती यांच्यावरील दोघांचे संशोधन उपेक्षणीय नाही. डॉ. आंबेडकर यांचे लेखन भारदस्त, प्रौढ व विद्वत्तापूर्ण आहे. म. फुले यांच्यानंतर सत्यशोधक समाजाची व्यंग-पुराणात्मक चळवळ होऊन गेल्यानंतरही म. फुले यांच्यासंबंधीचा विचार वर्धमान राहतो.

बौद्धधर्मात प्रवेश करताना आंबेडकरांनी नव-बौद्धांसाठी जी नियमावली तयार केली तीदेखील सत्य-शोधक समाजाला जवळची वाटणारी अशी आहे.

दोघांच्याही कृतीविषयी आता मतभेद राहिले नाहीत. बौद्ध धर्म हा भारतीयच; तो परकीय व परदेशीय मुळीच ठरत नाही. सत्यशोधक समाज व त्याची चळवळ यांपासून ख्रिस्ती धर्मप्रसारकांचा काहीच फायदा झाला नाही. जिल्हा स्कूल बोर्डाच्या शाळा खेड्यापाड्यांत निघाल्यावर तेथील ख्रिस्ती लोकांच्या ज्या प्राथमिक शाळा होत्या त्यांची गरज राहिली नाही व त्या उठल्या !

दोघेही महाराष्ट्रातच झाल्यामुळे महाराष्ट्रात गुजराथप्रमाणे राखीव जागांसंबंधाने आंदोलन होऊ शकले नाही.

जोतीरावांना महाराष्ट्रातील सुधारकांचे साह्य उपलब्ध होते. आंबेडकरांना जोतीराव–सयाजिराव–शाहू व शिंदे यांनी केलेल्या दलितोद्धाराचा पाया होता. अस्पृश्यतानिवारण म्हणजे जे स्पृश्य होते, त्यांनी अस्पृश्यतेची जुनाट चाल प्रथम सोडून देणे अत्यंत जरूर होते. स्पृश्यांमधील प्रांतोप्रांती जे अनेक अस्पृश्योद्धारक होते, त्यांचा त्याग व झालेला छळ नाकारता येत नाही. गुलामगिरी कोणतीही नाहीशी व्हावयाची असेल तर ज्यांनी ती लादली व ज्यांनी लादून घेतली, या दोघांनीही गुलामगिरीच्या पद्ध-तीचा त्याग केला पाहिजे. स्पृश्यांमध्ये अस्पृश्यतेच्या चालीचा नायनाट करण्याचा ज्यांनी प्रयत्न केला. त्यांत जोतीराव एक पहिले व कृतिशील ठरतात. यापुढची पायरी म्हणजे केवळ शिवताशिवत व विटाळ मानण्याची रूढी नाहीशी होऊन सर्वथा उपयोग नाही, तर दलितांचे आर्थिक व राजकीय प्रश्न सुटले पाहिजेत. यासाठी आंबेडकरांची स्वावलंबी चळवळ पुढे आली. गुलाम-गिरी ही जेते व जित यांच्या संघर्षातून निर्माण होत असते. आंबेडकरांच्या असामान्य व अभूतपूर्व नेतृत्वाची महती वरील विवरणात आहे. असे कितीतरी मुद्दे आहेत की– ज्यांची वाच्यता व उद्‌घाटन जोतीरावांनी केले होते व त्यांची पूर्तता डॉ. आंबेडकरांच्या हस्ते झाली. खोती पद्धतीसंबंधाने म. ज़ोतीबांनी आवाज उठविला होता. आंबेडकरांनी खोतीसंबंधाने बिल आणिले होते. कालांतराने कूळ कायद्याने खोती नष्ट झाली. सर्वच्या सर्व मुद्दे येथे चर्चिले गेले नाहीत; पण फुले-आंबेडकर यांची विचारा-आचारांतील जवळीक शोधणे म्हणजे त्यांचा संयुक्त अभ्यास करणे होय. आधुनिक समाजप्रबोधनाच्या इतिहासातील 'फुले-आंबेडकर' हा महत्त्वाचा समास आहे. एक महत्त्वाचे अद्वैत आहे. समन्वय आहे. एक महामार्ग आहे.

संदर्भ टीपा

१. **डॉ. आंबेडकर अँड पार्लमेंटरी डेमॉक्रसी** : संपादक मा. पं. मंगुडकर; १९७६; पृ. २५.
२. **म. फुले : समग्र वाङ्मय** : मालशे–कीर संपादित; आवृत्ती पहिली; १९६८; पृ. ४८९, ४९०.
३. **डॉ. आंबेडकर अॅण्ड पार्लमेंटरी डेमॉक्रसी** : संपादक मा. पं. मंगुडकर; १९७६; पृ. २५.
४. **म. फुले : समग्र वाङ्मय** : मालशे–कीर संपादित; पृ. १४४.
५. **'सुधारक'** (दि. ९–६–१९९०); **आगरकर वाङ्मय** खंड २; १९५६; पृ. २६६.
६. **म. फुले : समग्र वाङ्मय** : पृ. १४२, ३०२, ४०५, ४६५.
७. **डॉ. आंबेडकर अँड पार्लमेंटरी डेमॉक्रसी** : संपादक मा. पं. मंगुडकर; १९७६; पृ. ३४.
८. **म. फुले : समग्र वाङ्मय** : मालशे-कीर संपादित; पृ. ३१२, ३१३; १९६८.
९. **म. फुले : समग्र वाङ्मय** : मालशे-कीर संपादित; १९६८; पृ. ४९४.

* *

गौतम बुद्धाचे सामाजिक तत्त्वज्ञान

वा. ह. कल्याणकर

भारतातील प्राचीन समाजाचे जीवन धर्माने भारावलेले होते. कोणत्याही मानवी समूहजीवनात धर्माचा प्रभाव त्याच्या आदिम जीवनपद्धतीत विलक्षण स्वरूपाचा असतो. निसर्गचक्रातून माणूस आला, माणसानेच आपले समूहजीवन उभारले आणि मानवाच्या समूहजाणिवेतूनच धर्म ही संस्था निर्माण झाली. धर्म ही संस्था मनुष्याइतकीच प्राचीन आहे. याचाच अर्थ असा होतो की, धर्म ही मनुष्यजीवनाची प्राचीन गरज होती. कोणतीही सामाजिक संस्था मनुष्यजीवनाच्या गरजेतूनच अस्तित्वात येते. मानवीजीवनाचे अस्तित्व हेच मानवी संस्कृती, सामाजिक संस्था यांचे मूलतत्त्व असते. भारतीय समाजातील प्राचीन तत्त्वज्ञान समाजशास्त्रीय, मानववंशशास्त्रीय आणि मानवजातीशास्त्राच्या दृष्टिकोणातून अभ्यासणे त्यामुळे आजही गरजेचे आहे. भारतीय सामाजिक तत्त्वज्ञानाचा मूलभूत गाभा आणि आशय समजून घेतल्याशिवाय भारतीय सामाजिक जीवनाचे सूत्र, रचना, परिवर्तनाची दिशा आणि दृष्टी अभ्यासता येणार नाही. भारतीय सामाजिक तत्त्वज्ञानाचा वस्तुनिष्ठ आणि वैज्ञानिक दृष्टीने अभ्यास केला, तर हे तत्त्वज्ञान आजच्या सामाजिक क्रांतीच्या चळवळीचे शस्त्र आणि शास्त्र होऊ शकते. चार्वाकाचे तत्त्वज्ञान आणि महात्मा गौतम बुद्धाचे तत्त्वज्ञान या दृष्टीने मला अधिक गतिशील वाटते आणि या शोधनिबंधात गौतम बुद्धाच्या तत्त्वज्ञानाचा या दृष्टीने विचार करणे उद्‌बोधक ठरेल.

धर्म ही मानवनिर्मित घटना आहे.[1] 'धर्म म्हणजे मानव समाजातील व्यवहाराचे नियम' अशी धर्माची व्याख्या डॉ. इरावती कर्वे यांनी केली आहे. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी 'नैतिक जीवन म्हणजे धर्म'[2] असे सांगून मानवी जीवनाला लागणाऱ्या नैतिक आधाराचे महत्त्व स्पष्ट केले आहे. ईश्वराने माणूस निर्माण करण्याऐवजी माणूसच आपल्या अनुभवसदृश ईश्वराची निर्मिती करतो, हा प्राचीन अवस्थेतील सर्वसाधारण मानव समाजातील नियम होता. मनुष्यानेच आपल्या आत्मबलासाठी आपल्या जीवनात धर्माच्या रूपाने विश्वासाची एक व्यवस्था निर्माण केली. मनुष्याने आपल्यापेक्षा श्रेष्ठ असलेल्या अतिमानवी अशा अलौकिक शक्तीवर विश्वास निर्माण केला तेव्हा त्याचा धर्म झाला.[3] जो समाजाची धारणा करण्यास समर्थ असतो तो धर्म होय असे मत व्यासांनी महाभारतात व्यक्त केले आहे. प्राथमिक मानवी जीवनाची घडण धर्माद्वारेच झाली.

भारतीय समाजात धर्म ही जशी विश्वासाची व्यवस्था म्हणून आलेली संस्था होती, तशीच ती एक पुरोहितवर्गाच्या हातात आवळल्या गेलेल्या शोषणाची व्यवस्था होती. भारतीय जनतेचा इतिहास आणि मानसिक धारणा, पुरोहितवर्गाचा लुटारूपणा आणि क्षत्रियांची दादागिरी ह्यांचे समर्थन करणाऱ्या तत्त्वज्ञानाला अनुकूल करण्याचा प्रयत्न जसा आहे तसेच शोषक आणि शोषित वर्गाच्या संघर्षाचे ते एक फलित आहे. 'ब्राह्मणे व धर्मसूत्रे पुरोहितजातीवर लक्ष ठेवून रचलेली आहेत. भारतीय पुरोहितवर्ग रोटीबंद व बेटीबंद अशा प्रादेशिक जातींचा अफाट समाज बनला. धार्मिक आचार-विचार व त्या जातींचा उदरनिर्वाह यांची अभेद्य युती जमली.' भारतीय संस्कृतीचा अत्यंत मूलगामी आणि दृढ व खोल आर्थिक पाया म्हणजे भारतातील ७० टक्के समाजसदस्यांचे शोषण आणि त्यांची सामाजिक, सांस्कृतिक, राजकीय गुलामगिरी होय. डॉ. सुमंत मुरंजन यांचे मत या दृष्टीने अभ्यासण्यासारखे आहे. ही परंपरागत समाजरचना, वर्णजातिव्यवस्थेच्या तत्त्वांवर दृढमूल झालेली आहे. वर्णजातिवर्गवादाच्या पायावरच भारताच्या परंपरागत जीवनमूल्यांचे पुनर्मूल्यमापन करणे आज आवश्यक वाटते. परंपरागत मूल्यांची प्रखर बुद्धिवादी समीक्षा केली, तरच आपल्या राष्ट्रीय प्रवाहाला खरेखुरे वैचारिक सामर्थ्य प्राप्त होईल. आर्थिक आणि सामाजिक

दृष्टचा बहुजनसमाज आजही विषण्णतेचे जीवन जगत आहे. त्याला आर्थिक आणि सामाजिक न्यायाची संधी लाभू शकेल. जातिसंस्था पुरोहितवर्गवर्चस्वा-मुळे हजारो वर्षे टिकली, परंतु उच्च-नीच जातिभेदाची पाळेमुळे खणून काढून सामाजिक आणि आर्थिक स्वातंत्र्याचा अनुभव सामान्य जनांना देण्यासाठी या देशाच्या संस्कृतीचे ऐतिहासिक चिंतन भौतिकवादाच्या आधारावरच करणे उपयोगाचे आहे. पारलौकिक विचाराचे अधिष्ठान असलेल्या तत्त्वज्ञानाला भौतिक मानवी जीवनाच्या आधारावर तपासणे, म्हणजेच आमच्यापासून लपवून ठेवलेल्या वस्तुस्थितीला ज्ञानाचा भाग करणे होय. इतिहासकाळात लपलेली सामाजिक तत्त्वज्ञानाची सत्ये शोधून काढण्यात भारतामध्ये भारतीय समाजशास्त्राने फारसा प्रयत्न केलेला नाही. आमच्या सामाजिक जीवनाच्या इतिहासकाळात ज्या वैचारिक क्रांत्या झाल्या, वैचारिक आंदोलने झाली, धार्मिक स्वातंत्र्याचे आग्रह पुढे आले यांचे पुनर्मूल्यांकन करण्याची दृष्टी आमच्या समाजशास्त्रज्ञांनी अंगीकारली नाही. त्यामुळे परंपरेने आणलेल्या आध्यात्मिक अंधारात चाचपडण्यातच आमचे समाजशास्त्र आत्मसंतुष्ट राहात होते. परंपरा आणि कर्मकांड यांची पुटे बाजूस सारून निखळ सत्यरूप उलगडविण्याच्या संदर्भात आमचे समाज-शास्त्रीय अन्वेषण पांगळेच राहिले असे या निमि-त्ताने नम्रतापूर्वक सांगावेसे वाटते. मूल्यांकन हे प्रगतीचे मुख्य गमक असते, यावर समाजशास्त्राच्या अभ्यासकांचा विश्वास नाही इतक्या आमच्या जाणिवा बोथट झाल्या आहेत काय? याचा विचार आणि आत्मटीका या निमित्ताने झाली पाहिजे असे वाटते. आत्मटीका म्हणजे प्रगतीची पायवाट होय. समाज-शास्त्रीय अभ्यासाच्या संदर्भात डॉ. द. ना. धनागरे यांनी जे मत मांडले आहे, ते मला जास्त योग्य वाटते. 'समाजशास्त्रीय संकल्पनांचा आणि मूलभूत प्रश्नांचा त्या काळातही विचार झाला. तो बराचसा दार्शनिक, आध्यात्मिक आणि आधिभौतिक पातळीवरचा झाला.' आणि त्यांनी पुढे स्पष्ट केले आहे, "चळवळीतूनदेखील नवे चिंतन होऊ शकते आणि समाजप्रबोधनाच्या प्रक्रियेस गती मिळत असते. दुर्दैवाने अशा सर्व प्रकारच्या सामाजिक चळवळींचे– विशेषत: महाराष्ट्रातील चळव-ळींचे– सामाजिक बदल घडवून आणण्यात निश्चित योगदान काय आहे? या प्रश्नाचा सखोल विचार समाजशास्त्रज्ञांनी मुळीच केला नाही. महाराष्ट्रातील समाजशास्त्राच्या प्राध्यापक संशोधकांनी तर नाहीच नाही"[५] गौतम बुद्धाचे अडीच हजार वर्षांपूर्वीचे तत्त्वज्ञान समाजपरिवर्तनाच्या सामाजिक क्रांतीचे तत्त्वज्ञान म्हणून अभ्यासणे या दृष्टीने उपयोगाचे ठरावे यात शंका नाही.

भारतीय सामाजिक तत्त्वज्ञानाचे शिल्पकार भगवान श्रीकृष्ण आणि महात्मा गौतम बुद्ध हे होत. हे दोघेही क्षत्रिय होते. या दोघांचे तत्त्वज्ञान म्हणजे भारताच्या सामाजिक तत्त्वज्ञानातील दोन विचारप्रवाह आहेत. गौतम बुद्धाने पुरोहितवर्ग आणि त्याचे कर्मकांड याविरुद्ध वैचारिक आंदोलन सुरू केले. 'या वर्गाविरुद्ध आणि त्याच्या कर्मकांडाविरुद्ध प्रति-क्रिया उपनिषत्‌काली परिणतीस आली. उपनिषदांचे शिल्पकार प्रथम बहुश: क्षत्रिय होते. या चार उप-निषदांत पारलौकिक कल्याणाकरिता कर्मकांड टाकाऊ असून आत्मज्ञानानेच माणसास मुक्ती मिळते. डोळचांना म्हणजे पर्यायाने इंद्रियांस जे जे प्रत्ययास येते ते एक प्रकारचे ज्ञान खरे. परंतु त्या अनुभूतीच्या पाठीमागे जे अधिक श्रेष्ठ सत्य लपलेले आहे ते समजून घेणे ही ज्ञानाची पुढची पायरी आहे.'[६] असे डॉ. मुरंजन यांचे विवेचन इथे महत्त्वाचे वाटते.

भारतीय समाज म्हणजे सामाजिक, आर्थिक विषमतेचे माहेरघर आहे. जातिरचना हा तिचा पाया असून वेद हा या व्यवस्थेचा तात्त्विक आधार आहे. पुरोहितांचा आणि राज्यकर्त्यांचा वर्ग हा या चौफेर शोषणाचा सूत्रधार आहे. वैदिक धर्म म्हणजे ब्राह्मणी धर्म आणि ब्राह्मण धर्म म्हणजे शोषण– केवळ शोषण, हीच या समाजाची रचना होती; व्यवस्था होती आणि ती अंगवळणी पडली होती. हिंदू धर्म असे या आध्यात्मिक प्रवाहाचे रूपांतरण आहे. समाजाचे विविध वर्गांत विभाजन होण्यास बौद्ध धर्माचा विरोध होता. वैदिक धर्म, ब्राह्मण धर्म आणि हिंदू धर्म अशी तीन धार्मिक परिवर्तने घडूनही चातु-र्वर्ण्याची चौकट मजबूत करून समाजाची अंतर्गत शकले घडविणारा हा धर्म होता. गौतम बुद्धाने हे सामाजिक विभाजन मुळातूनच नाकारले. बौद्ध धर्माच्या उदयासंबंधी डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांचे मत इथे समजून घेणे योग्य ठरेल. "बौद्ध धर्माचा समाजाच्या विविध वर्णांमध्ये विभाजन होण्यास विरोध होता. या

चातुर्वर्ण्याची सुरुवात ब्राह्मण धर्माने केली. फ्रान्सकरिता फ्रान्सची राज्यक्रांती जेवढी महत्त्वाची आहे, तितकाच बौद्ध धर्माचा उदय भारतीय समाजासाठी महत्त्वाचा आहे."[७] बौद्ध धर्म अलौकिक जगाशी संवाद करीत वेळ दवडणारे तत्त्वज्ञान नव्हे, तर भौतिक जीवनातले ते क्रांतिदर्शी जीवनरूप आहे.

बुद्धाचे सामाजिक तत्त्वज्ञान मुख्यतः मानवी समतेचा पुरस्कार आणि आग्रह धरणारे आहे. म्हणून ते माणसांशी संबंधित आहे. प्रत्येक गोष्ट आपल्या बुद्धीच्या कसोटीवर घासून आणि तपासून ती स्वीकारण्याचे अथवा नाकारण्याचे स्वातंत्र्य हा बौद्ध तत्त्वज्ञानाचा मुख्य गाभा आहे. यावरून धर्माच्या चौकटीतून हे तत्त्वज्ञान एक धर्म म्हणून जाणवत असले, तरी वैचारिक स्वातंत्र्य देणारा तो एक क्रांतिविचार आहे, असे म्हटले तर ते रास्त ठरेल. मानवी स्वातंत्र्य हाच बुद्धाच्या सामाजिक तत्त्वज्ञानाचा मुख्य प्रवाह आहे. बुद्धाचे तत्त्वज्ञान धर्माच्या अंगाने व्यक्त झाले, हे खरे आहे; पण डॉ. आंबेडकर यांनी आपल्या 'बुद्ध आणि त्याचा धम्म' या ग्रंथात बौद्ध धर्म हे सामाजिक तत्त्व आहे, असे नवीन मत मांडले आहे. सुसंस्कृत मानवी जीवनाची अपरिहार्यता बुद्धाने दाखवून दिली आहे. बुद्ध हा अडीच हजार वर्षांपूर्वी लोकशाहीचा पुरस्कर्ता होता, हे समजून घेतले पाहिजे.

वर्णजातिशुद्धतेविषयी ब्राह्मणांनी माजवलेल्या स्तोमाचा बुद्धाच्या सामाजिक तत्त्वज्ञानात कठोर समाचार घेतला आहे.[८] 'माणसापासून माणसेच उत्पन्न होतात त्या अर्थी माणसात भेद पाहणे गैर आहे, असे बुद्धाचे सरळ म्हणणे होते.'[९] बुद्धाने देवाच्या नावाने चाललेल्या पशुहिंसेचा निषेध केला. बौद्ध जातकातही ब्राह्मणांच्या धनाभिलाषेचा वारंवार उपहास केला आहे. तत्त्वज्ञानाच्या बुरख्याखाली सामान्य जनतेची पिळवणूक होऊ नये, याविषयी बुद्धाच्या तत्त्वज्ञानात खबरदारी घेतली गेली आहे. मानवी बुद्धीस जे अगम्य आहेत असे प्रश्न प्रज्ञावान माणसाने चिवडीत बसू नये, असा बुद्धाचा स्पष्ट इशारा आहे. विश्वाला आदि वा अंत आहे काय ? माणसाला शरीराव्यतिरिक्त आत्मा आहे काय ? निर्वाणानंतर तथागतांचे काय होणार ? असल्या अनाकलनीय कूटांचा घोळ घालण्याऐवजी सात्त्विक उपजीविका, शुद्ध चारित्र्य यांचा अंगीकार म्हणजे श्रेष्ठ मानवी जीवन होय. 'जीवनात दुःख आहे, परंतु दुःखाचा उगम मनुष्यमात्राची जी तृष्णा म्हणजे अहंभाव अथवा जीवनासक्ती आहे त्याच्यात आहे.' मानवी जीवनातील सर्व प्रश्नांचे मूळ त्याच्या अज्ञानात आहे, हा बुद्धाचा विचार खूपच द्रष्टेपणाचा आहे.

बुद्ध आकाशापलीकडच्या बापाशी आध्यात्मिक खेळ खेळत बसत नाही, तर या मातीवर उच्चतम मानवी मूल्यांचे जीवन उभारू पाहतो. ही त्याच्या तत्त्वज्ञानातली क्रांतिदृष्टी आहे. बुद्धाचे सामाजिक तत्त्वज्ञान म्हणजे नवा समाज स्थापन करण्याची मागणी होती. मनुष्यसमाजात समता व मानवता रुजविण्याचे काम म्हणजेच बुद्धाच्या विचाराचे ऐतिहासिक कार्य होय. विशेषतः अशोकाने त्याकडे दुर्लक्ष केले नाही. 'त्याच्या एका शिलालेखात व्यवहारसमता आणि दंडसमता अमलात आणली, असा स्पष्ट उल्लेख आहे.'[१०] पुरोहितशाहीवर ही तर कुऱ्हाड होती. तरी ब्राह्मण आणि श्रमण यांना आदराने वागवावे असा सहिष्णुतेचा विचारही या शिलालेखात कोरला आहे. बुद्धाचे सामाजिक तत्त्वज्ञान केवळ आध्यात्मिक मुक्तीचा जाहीरनामा नव्हता, तर ज्ञानाचा सार्वत्रिक प्रचार, प्रसार आणि विकास प्रत्यक्ष कृतीत उमटविणारे प्रचंड असे सामाजिक कार्य या तत्त्वज्ञानातून आकाराला आले. लोकशाही येण्याच्या अडीच हजार वर्षे अगोदर हे मानवी स्वातंत्र्याचा उद्घोष करणारे तत्त्वज्ञान भारताच्या मातीवर रुजत होते, याकडे दुर्लक्ष करता येणार नाही. पुरोहितवर्चस्वाला अत्यंत मूलग्राही असे हे आव्हान जसे होते तसेच सर्व माणसे समान आहेत या पायावर नव्या समाजाची रचना करणारे हे तत्त्वज्ञान म्हणजे एक गतिशील आवाहन होते. नालंदा विद्यापीठासारखी इतर दहा-पंधरा विद्यापीठे या तत्त्वज्ञानाची क्रांती करणारी चळवळ म्हणून कार्यरत होती. बुद्धाचे हे तत्त्वज्ञान केवळ सैद्धान्तिक पातळीवर राहिले नाही, तर समाजक्रांतीच्या चळवळीचा ते कार्यक्रम झाले, हे सत्य नाकारता येणार नाही.

बुद्धाचे तत्त्वज्ञान म्हणजे त्या काळात जी स्थितिशील समाजरचना होती, जे जीवन कोंडले गेले होते, जे साचलेपण होते, जे शोषणप्रधान होते त्याबद्दल विचार झाला पाहिजे हा आग्रह. वैश्य आणि शूद्र, दास आणि निर्वासित यांना हक्क देणारे हे तत्त्व होते. बुद्धाच्या सामाजिक तत्त्वज्ञानाचा शोध घेताना डॉ. आंबेडकरांचे

त्यावरील भाष्य अत्यंत मूलगामी असे आहे. बुद्ध-जयंतीच्या निमित्ताने दिल्ली येथे बोलताना ते म्हणाले, "बौद्ध धर्म नीतीवर अधिष्ठित आहे. तसेच बुद्ध हा मार्गदाता आहे.' उलटपक्षी, श्रीकृष्ण म्हणतो, 'मी देवांचा देव आहे. ख्रिस्ताने सांगितले, 'मी देवाचा पुत्र आहे', तर महंमद पैगंबराने सांगितले, 'मी देवांचा प्रेषित आहे.' बुद्धाखेरीज सर्व धर्मसंस्थापकांनी आपण मोक्षदाते आहोत, ही भूमिका घेतली आणि स्वतः स्खलनातीत आहोत अशी ग्वाही दिली. उलटपक्षी, बुद्धाने आपल्याकडे मार्गदर्शकाची भूमिका पत्करली. बुद्धाचा धर्म म्हणजे नीती ! बौद्ध धर्मात देवाची जागा नीतीने घेतली आहे. धर्म या शब्दाचा क्रांतिकारक अर्थ बुद्धाने विचारार्थ मांडला. ब्राह्मणांच्या मताप्रमाणे धर्म म्हणजे यज्ञ आणि देवाला दिलेली आहुती. कर्माच्या ऐवजी बुद्धाने धर्माचे नवनीत म्हणून नीतीच मानले. हिंदू धर्माचे सामाजिक तत्त्व असमता आहे, तर बौद्ध धर्म हा समतेसाठी उभा आहे. गीतेने चातुर्वर्ण्यच उचलून धरले आहे." [११]

बौद्ध तत्त्वज्ञानानुसार सर्वच परिवर्तनशील आणि अनित्य आहे. सर्वं अनित्यम्. हा त्या तत्त्वज्ञानाचा गाभा आहे. पहिल्याच बोधकथेत गौतम बुद्धाने सांगितले आहे, "जे जे अस्तित्वात आहे ते धृतिशिवाय आहे... माणसाचे जीवन हे कुंभारवाड्यात तयार केलेल्या मातीच्या भांड्याप्रमाणे आहे." आणि दुसऱ्या बोध-कथेत बुद्ध म्हणतात, "ज्याप्रमाणे नदीच्या प्रवाहातील पाणी सतत वाहात जाते आणि एकदा वाहून गेलेले पाणी पुन्हा परत येत नाही तसेच माणसाचे जीवन आहे. जे एकदा घडून जाते त्याला पुन्हा परतणे ठाऊक नाही." [१२]

सांख्य तत्त्ववेत्त्याप्रमाणेच गौतम बुद्धसुद्धा या जगातील दुःखाने प्रभावित झाले होते आणि माणूस या दुःखातून मुक्त झाला पाहिजे हा त्यांच्या चिंतनाचा मुख्य ध्यास होता. कोणत्याही तात्त्विक चर्चेत न घुसता दुःखापासून मुक्ती मिळविण्याचा उपाय त्यांना शोधायचा होता. 'अज्ञान नाहीसे केल्यावर आपोआप दुःखाचा नाश होतो हा त्यांचा शोध होता.' त्यामुळे बौद्ध तत्त्वज्ञानातील मुख्य प्रश्न आहे, तो आत्म्याचे आत्मत्व, एकत्व आणि नित्यत्व या गोष्टी नष्ट करणे.' [१३]

बुद्धाच्या सामाजिक तत्त्वज्ञानाने कर्मवर्चस्वाला सुरुंग लावला. बुद्धाचे तत्त्वज्ञान आकाराला येण्यापूर्वी एखादा शूद्र हा राजा होऊ शकेल ही कल्पनाही करता येण्यासारखी नव्हती. बौद्ध धर्माच्या उदयानंतर शूद्रां-नाही सिंहासनावर बसण्याची संधी प्राप्त झाली आणि देशात सामाजिक समतेची स्थिती निर्माण झाली. "गणतंत्रीय राज्यपद्धती ही काळाची देणगी आहे." [१४] हे आंबेडकरांचे भाष्य या दृष्टीनेच अभ्यासले जावे. स्वातंत्र्य, समता, बंधुभाव आणि प्रतिष्ठा ही मूल्ये फ्रान्सच्या राज्यक्रांतीनंतर आली असे आपण सामान्यतः मानत असतो. जे जे बाहेरचे आहे त्याचे गोडवे गाण्याची आपल्यातल्या काही विचारवंतांची मानसिक घडणच आहे. बुद्धाचे सामाजिक तत्त्वज्ञान पाहू जाता बुद्धाचा सर्व सामाजिक विचार वरील मूल्यांचा उद्घोष करणारा होता. वर्णवर्चस्वाचे खंडन करताना बुद्धाने जी तार्किकता वापरली आहे ती वैज्ञानिक आहे. बुद्धीवादावर उभी आहे. त्यांनी सांगितले आहे, "जशी सर्व माणसे उत्पन्न होतात तसेच ब्राह्मण होतात. ब्राह्मणांच्या स्त्रिया ऋतुमती होतात, गर्भवती होतात, नऊ मास-पर्यंत गर्भपोषण करतात, प्रसूत होतात, मुलाला स्तन-पान करतात, असेच सर्वत्र दिसून येते."

अशा स्थितीत ब्राह्मण ब्रह्माच्या मुखातून निघाले व शूद्र त्याच्या पायापासून निघाले असे ते म्हणू तरी कसे शकतात ? जन्माने कोणीही शूद्र वा ब्राह्मण होत नाही तर माणूस करणीमुळे ब्राह्मण किंवा शूद्र ठरतो." [१५] ही बुद्धाची वैचारिक बंडखोरी लोकांची बंडखोरी आहे.

बुद्धाच्या सामाजिक तत्त्वज्ञानाचे वैशिष्ट्य म्हणजे बौद्ध पाखंडात ज्ञानाची द्वारे सर्वांस मोकळी होती. बौद्धांनी स्थापन केलेली अनेक विश्वविद्यालये त्याची साक्ष होती. "सनातनी पुरोहित ब्राह्मणांनी दक्षतेने तयार केलेला मानसिक तुरुंग बौद्ध धर्माने सताड उघडा केला, यात संशय नाही. ज्ञानकेंद्राच्या कुलपतींची लांब यादी अवलोकन केली, तर बौद्ध कालात ज्ञान-प्रसार कसा सार्वत्रिक झाला याची कल्पना येते. क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र इ. सर्व सामाजिक स्तरांतून या कुलपतींचा भरणा होता." [१६] बौद्ध पाखंडाने ज्ञान-क्षेत्रास जी चालना दिली तिचा प्रभाव धर्मनिरपेक्ष भौतिक क्षेत्रातही पडल्याशिवाय राहिला नाही. युरोप खंडाला जे शोध लावायला आणखी एक हजार वर्षे

लागली तो शोध लावणारा खगोल आणि गणित शास्त्रांचा मुकुटमणी आर्यभटीय ग्रंथाचा महान कर्ता आर्यभट्ट (इ. स. ४६७) याच समयी उदयास आला. बुद्धाच्या सामाजिक तत्त्वज्ञानाने ज्ञानाची लोकशाही उभारण्याचे युगकार्य केले हे बुद्धाच्या सामाजिक तत्त्वज्ञानातले क्रांतिदर्शित्व होय. सहजीवनाने जगण्याचा आणि मानवमात्राने समानतेने वागण्याचा मूलमंत्र हे बुद्धाच्या सामाजिक विचारांतले मूलभूत सार आहे. खालच्या थराला शिक्षण देऊन वर्णवर्चस्व मोडून काढणारे त्यांचे कार्य अभूतपूर्वच म्हटले पाहिजे. सामाजिक क्रांतीसाठी लागणारे अत्यंत तेजस्वी असे तत्त्वज्ञान बुद्धांनी निर्माण केले आणि धर्मचक्राच्या माध्यमातून समाजक्रांतीची चळवळ गतिमान केली हे त्यांच्या सामाजिक तत्त्वज्ञानाचे सर्वश्रेष्ठ देणे होय.

वयाच्या ऐंशी वर्षांपर्यंत म्हणजे त्यांचा मृत्यू होईपर्यंत बुद्धाने गंगायमुनेच्या खोऱ्यात आपले क्रांतिकारी धर्मचक्र एका व्यापक, विशाल, दूरदर्शी सामाजिक तत्त्वज्ञानाच्या मुशीतून दुमदुमून सोडले. "स्वत: सामान्य जनतेच्या प्राकृत पाली भाषेतच तो प्रवचने करी व आपल्या शिष्यवर्गासही जनतेच्या बोलीभाषेतच प्रचार करण्याचा त्याने आदेश दिला. संस्कृत भाषेत बंदिस्त ठेवलेले धर्मज्ञान आता मातृभाषेतच दारापाशी येऊ लागले. हा सर्वसामान्य जनांस अगदी नवा अनुभव होता. क्षत्रियांची गुंडगिरी व पुरोहितांचा लुटारूपणा या वरवंट्याखाली भरडून निघालेले वैश्य व शूद्र लोक बहुसंख्येने या पाखंडात का सामील झाले त्यातील इंगित हे आहे"[१७] असे भाष्य डॉ. मुरंजनांनी केले आहे. बुद्धाच्या सामाजिक तत्त्वज्ञानातले महत्त्वाचे सामर्थ्य व दिशा सामान्य माणूस होता. आजही आपल्याकडे वैचारिक मिरासदारी माजवणारे अहंकारी विद्वान इंग्रजी भाषेचा बुरखा पांघरतात. सामाजिक शास्त्रासारख्या विभागातूनही इंग्रजी माध्यमातून शिकविणे आणि मराठी माध्यमातून विद्यार्थ्यांनी परीक्षा देणे अशा शोकांतिका लोकशाहीतल्या ३७ वर्षांत आढळतात. लोकांच्या भाषेत शिक्षणाचा प्रयोग म्हणजे बौद्ध तत्त्वज्ञानाचा आधार माणूस व मूल्यही माणूसच होता हे ध्यानात यावे. हा मुद्दा मांडत असतानाच बुद्धाच्या सामाजिक तत्त्वज्ञानात स्त्रीचे स्थान काय? लेनीन म्हणतो, "समाजपरिवर्तक चळवळ परिपक्व झाली आहे, की नाही हे पाहायचे एकच लक्षण आहे. आणि ते म्हणजे समाजपरिवर्तक चळवळीत स्त्रियांचा सहभाग किती आहे? या पार्श्वभूमीवर बुद्धाने स्त्रियांकरिता काय केले? बुद्धाच्या काही मर्यादा होत्या. कारण तो भगवान नव्हता. माणूस होता. बुद्ध हा स्त्री-पुरुष विषमतेचा समर्थक होता. सामाजिक समतेच्या त्याच्या विचारातली ही अत्यंत मोठी त्रुटी होय, असे मला प्रामाणिकपणे वाटते." प्रत्येक माणसाच्या जीवनाला मर्यादा आहे. आणि म्हणून त्याच्या ज्ञानालाही मर्यादा आहे. बुद्धाचा मृत्यू झाला म्हणून जीवन थांबले नाही, पुढे गेले. ज्ञानाची क्षितिजेही रुंदावतच गेली. पुढे जाणाऱ्या जीवनाचा वेध जे तत्त्वज्ञान घेऊ शकत नाही ते वठते. या बाबतीत गटे यांनी फार सुंदर असा विचार मांडला आहे–

"Theory is grey while evergreen is the tree of Life."

(तत्त्वज्ञान वठत असते पण जीवनाचे झाड मात्र सदैव हिरवेगार असते) आणि हे मार्क्सचे आवडते वाक्य होते. स्त्रियांना आपल्या भिख्खु-संघात प्रवेश द्यायला प्रारंभी बुद्ध अनुकूल नव्हता. स्त्रियांच्या प्रवेशामुळे धम्माची व संघाची आयुर्मर्यादा सहस्र वर्षांवरून अर्धसहस्र वर्षांवर येणार, असे त्याने बोलून दाखविले. शिष्यवर आनंद ह्याने हा प्रश्न काढल्यावर स्त्रिया हेकेखोर, भांडकुदळ, तापट व दुर्बल मनाच्या असतात, असा शेरा मारून गौतमाने श्रमणांस पोक्त सल्ला दिला तो असा : "पहिल्यांदा स्त्रीचे मुखदर्शन टाळावे. तोंडासमोर तोंड आले तर जवळ जाऊ नये. जवळ जाण्याचा प्रसंग आलाच तर बोलू नये. बोलणे भागच पडले तर हरणाचे अवधान राखावे. असा स्त्रियांना पक्षपाती दृष्टीने पाहणारा बुद्ध, आनंदाने त्याचे या प्रश्नी मन वळविताच स्त्रियांना संघात प्रवेश द्यायला अनुकूल होतो. यावरूनही बुद्धाचे मन स्वाभाविक परिवर्तनाला सामोरे जाणारे होते, हे सिद्ध होते. बुद्धाचे मतपरिवर्तन होऊ शकते, हाच त्यांच्यातील लवचीक माणूसपण सिद्ध करणारा पुरावा आहे; कारण बुद्ध हा सर्वज्ञतेचा सर्वांत मोठा विरोधक होता. बुद्ध हा त्याच्या काळाचा परिणाम होता. आणि म्हणून बुद्धाच्या सामाजिक तत्त्वज्ञानातील मर्यादा म्हणजे बुद्धाच्या काळाच्या मर्यादा होत्या." बुद्धाने आपल्या भिक्षु-संघात जी वर्णजातिविरहित समता प्रत्यक्ष कृतीत

अनुक्रमणिका

उतरविली आणि जे स्वयंप्रज्ञ तत्त्वज्ञानी भिक्षू तयार केले त्या दर्जाचे काम आजही जे पक्ष साम्यवादी विचारांचा डांगोरा पिटतात, त्यांना करता आले नाही. आणि स्त्रियांचे उन्नयन ज्या संख्येने आणि ज्या दर्जाने बुद्धाने केले–धम्मदिनापासून वज्रा भिक्षुणीपर्यंत–तितके कार्य आजही कोणत्याही समाजपरिवर्तक पक्षाने केले नाही. ही बुद्धाच्या कार्याची, तत्त्वज्ञानाची व धम्माची महती आहे, असे विचार कॉ. शरद पाटील यांनी शिवाजी विद्यापीठातील व्याख्यानात मांडले ते इथे उद्धृत करणे आवश्यक आहे.

महात्मा गौतम बुद्धाच्या सामाजिक तत्त्वज्ञानाचा प्रभाव त्याच्या काळी असणे स्वाभाविकच आहे. पुरोहित-वर्गवर्चस्वाचा आणि वर्णवर्चस्वाचा ऱ्हास करण्यासाठी बुद्धाने आपल्या सामाजिक तत्त्वज्ञानाचे शस्त्र परजविले. या संस्था शोषणाच्या आणि शासनाच्या होत्या. बुद्धाने आपल्या भिक्षु-संघात वग्गकम्म, म्हणजे गटबाजी असू नये असे सूत्र सांभाळले होते. भौतिक जीवनाला सापाच्या विळख्यासारखे आवळून धरणारे आध्यात्मिक रूप तोडून टाकून भारतीय समाजात आध्यात्मिक मुक्तीचे बंड गौतम बुद्धाने निर्माण केले. डॉ. आंबेडकरांनाही विसाव्या शतकात गौतम बुद्धाचे तत्त्वज्ञान प्रभावित करते यात बुद्धाच्या सामाजिक विचारांचे क्रांतिकारकत्व ध्यानात यावे. दलितवर्गीयांना भाकरीपेक्षा प्रतिष्ठा ही जीवनमोलाची आहे. हे सांगताना डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर म्हणतात, “मनुष्य केवळ भाकरीवर जगत नाही. त्याला मन आहे. त्या मनाला विचाराचे खाद्य पाहिजे. धर्म मनुष्याच्या हृदयात आशा निर्माण करतो. पददलितांच्या उत्साहावर हिंदू धर्माने पाणी ओतले आहे. म्हणून धर्म बदलण्याची आवश्यकता मला पटली.” पुढे ते म्हणतात, “ज्या देशातील लोक मानसिक संस्कारापेक्षा भाकरीला जास्त महत्त्व देतात, त्या देशाशी मी संबंध ठेवणार नाही. जर हिंदू धर्माने दलित वर्गाला शस्त्र धारण करण्याचे स्वातंत्र्य दिले असते, तर हा देश कधीही गुलामगिरीत पडला नसता.”

उपनिषदाच्या कालखंडापासून आमच्या तत्त्वज्ञानाला आणि चिकित्सेला आरंभ झाला. पराविद्या म्हणजेच तत्त्वज्ञान अशी तोपर्यंत दृढ समजूत झाली होती. परब्रह्माचे ज्ञान हेच त्या वेळचे श्रेष्ठ तत्त्वज्ञान होते. मोक्ष मिळावा यासाठी या तत्त्वज्ञानाचे प्रचंड अलौकिक दडपण समाजातील सर्व स्तरांवर निर्माण करण्यात आले होते. वास्तविक जीवनाचा हा विचार म्हणजे केवळ क्षुद्रत्व होते. मोक्ष काय, तर मेल्यावर जगण्याचे मृगजळ. प्रत्यक्ष जीवनाला हिणकस मानून ‘ब्रह्म सत्य, जगन्मिथ्या’ या वरवंटयाखाली मेल्यावर मिळणाऱ्या मोक्षासाठी जीवनाचा बळी द्यायचा. बुद्ध, लोकायत, सांख्य आणि जैन या दर्शनांनी पराविद्येचे दडपण नाहीसे करून अपराविद्येची तत्त्वज्ञाने जन्माला घातली. मोक्षासाठी अध्यात्माऐवजी, भौतिक जीवनासाठी आध्यात्मिक मुक्तीचे तत्त्वज्ञान उभे राहिले.

श्रीकृष्णाने अगदी सरळपणे चातुर्वर्ण्याला उचलून धरले. ब्राह्मण, क्षत्रिय हे पुण्ययोनीत आणि स्त्री, वैश्य, क्षुद्र यांना पापयोनीत ढकलून श्रीकृष्णाने मनुष्याची स्वाभाविक समताच नाकारली. बुद्ध या देशात अगदी पहिल्यांदा सांगतो :

“चतारो वण्णा समसमा होन्ती” चारी वर्ण समसमान असतात, असा उद्घोष बुद्धाच्या सामाजिक विचारांतले महत्त्वाचे सूत्र आहे. मनुष्यातील स्वाभाविक समतेचा आग्रह धरणारा विचार त्यांनी उचलून धरला. हा भारतातला पहिला महापुरुष होय; त्याने सामाजिक विषमतेचे समर्थन करणाऱ्या तत्त्वज्ञानाविरुद्ध बंडखोरी केली. आध्यात्मिक मुक्तीचे द्वार सर्वांसाठी समानतेच्या तत्त्वावर खुले केले. आज आपल्याला याची अपूर्वाई वाटणार नाही; त्या काळातली बुद्धाने केलेली ही वैचारिक क्रांती होय. बौद्धिक दृष्टया बुद्धाचे योगदान फार श्रेष्ठ दर्जाचे आहे. बुद्धाचे तत्त्वज्ञान प्रतीत्यसमुत्पादावर उभे आहे. कारणातून उत्पाद होतो, कारण असले, की कार्य आकाराला येते. प्रत्येक कार्याला कारण असते. कार्यकारणाचा सिद्धान्त बुद्धाने मांडला आहे. बुद्ध सांगतो, ‘सब्बं अनिच्चं’ (सर्व अनित्य आहे.). कॉ. शरद पाटील म्हणतात, “या देशातले सर्वांत मोठे dialectics सांगणारा माणूस म्हणजे बुद्ध होय. जे जन्माला येते– बुद्धाच्या शब्दांत सांगायचे म्हणजे संस्कृत– ते मरणाला पात्र आहे, मरतेच. त्याच्या मृत्यूचा शोक करू नका. जे संस्कृत आहे, ते मरणार आहे. मी संस्कृत आहे, मरणार आहे. जे जन्माला येते ते मरतेच; मग वर्णाश्रमधर्म जन्माला आला, तो मरणार आहे.

अनित्यतावादाचे, dialectics चे अमोघ हत्यार बुद्धाने आजच्या क्रांतिकारकांच्या हातात दिले आहे."

बुद्धाने पालि गाथेत जातिव्यवस्थेचे वैज्ञानिक खंडन केले आहे. तो म्हणतो, "मनुष्येतर जीवसृष्टीत जाती (species) असतात. पण माणसामध्ये जात नसते." आणि बुद्ध हे इ. स. पूर्वी सहाव्या शतकात– २॥ हजार वर्षांपूर्वी– सांगतो. हे द्रष्टेपण समजून घेतले पाहिजे. बुद्धाचे सामाजिक तत्त्वज्ञान समाजक्रांतीचे होते. दासश्रमावर जीवन जगणारा समाज नष्ट करून नवा समाज उभा करण्याची दृष्टी त्यांच्या तत्त्वज्ञानात होती. 'बुद्ध मर्यादित अर्थाने मार्क्सपूर्व मार्क्स होता.' हे कॉ. शरद पाटलांचे विवेचन बुद्धाच्या तत्त्वज्ञानातले क्रांतिकारकत्व नमूद करणारे आहे. बुद्धाच्या सामाजिक तत्त्वज्ञानातली सामर्थ्यस्थळे आणि मर्यादा यांची चिकित्सा होणे ज्ञान पुढे जाण्यासाठी गरजेचे आहे. भाई माधवराव बागलांनी 'बुद्धाने सरंजामदारांना मोकळं रान निर्माण करून दिलं' अशी टीका केली आहे, तर कॉ. शरद पाटील म्हणतात, 'बुद्ध कम्युनिस्टांच्या सगळ्या कसोट्यांना उतरणारा Social revolutionary होता.'

बुद्ध आपल्या प्रवचनात समोर बसलेल्या दास-स्वामी उपासकांना सांगत असे : १) तुमच्या गुलामाला त्याच्या वयाला आणि शक्तीला झेपेल असे काम द्या ! २) तुम्ही जे अन्न खाता ते तुमच्या गुलामाला द्या ! ३) तुमचा गुलाम आजारी पडला, तर तुम्ही जशी तुमची शुश्रूषा करता, तशी त्याची करा ! ४) गुलामाला सुट्टी द्या ! ५) गुलामाला सहामाही वेतन द्या ! दास-कर्मकारांना मुक्त करणारा आणि माणूस म्हणून वागविणारा हा शेतमजुरांचा 'किमान वेतन कायदा' नव्हे काय ? जो आजही अमलात आणण्याची लोकशाही सरकारची तयारी नाही. शेतावर काम करणारे दासलोक मुक्त होऊ लागले. दासप्रथाकवर्णसमाजाचा अंत होऊन सामंतप्रथाक समाज येण्याचा रस्ता मोकळा झाला. मानवता आणि समता वाढविण्याचा संदेश देत केवळ एकटा बुद्ध नाही तर बुद्धाचा सर्व भिक्षुसंघ समाजपरिवर्तकांचा संघ म्हणून समाजभर फिरत होता. पुरोहितवर्गाचं दमन करून समतेच्या विचारांची नांदी हे बुद्धाच्या विचारातले महत्त्वाचे लक्षण आहे. बुद्धाला स्वतःच्या विचारांची मर्यादा ठाऊक होती. तो सांगत असे, "धम्मदायादा मे, भिक्खवे, भवथ; मा आमिसदायादा" भिक्षूंनो, माझ्या कालातील धम्माचे वारसदार व्हा, कालबाह्य धम्माचे नाही. हे उद्‌गार आहेत २॥ हजार वर्षांपूर्वी झालेल्या मार्क्सपूर्व मार्क्सचे. आणि विसाव्या शतकातला बुद्ध-मार्क्स म्हणत असे : 'My Theory is not a dogma but guide to action' माझे तत्त्वज्ञान पोथी नाही, कृतीचे मार्गदर्शक आहे. बुद्ध काय, मार्क्स काय यांच्यासारख्या विचारवंतांचा पराभव त्यांचे अनुयायीच करतात. डॉ. आंबेडकर आता काही स्त्रियांच्या अंगात येऊ लागले आहेत. बुद्ध अनुयायांना बुद्धाचे क्रांतिकारकत्व स्वीकारण्यापेक्षा नवा देव सापडला म्हणून ते उत्सवाची जत्रा भरवू लागले आहेत. मार्क्स आता क्रांती राहिला नसून पोथी झाला आहे. शेवटी डॉ. आंबेडकर यांनी 'बुद्ध आणि कार्ल मार्क्स' च्या विचारांची जी समीक्षा केली ती चिकित्सेसाठी ठेवून मी माझा हा शोधनिबंध पूर्ण करतो. खाटमांडू येथील व्याख्यानात चौथ्या बौद्ध भातृसंघ जागतिक बौद्ध परिषदेत डॉ. आंबेडकर म्हणाले : "बुद्ध नि मार्क्स यांचे ध्येय एकत्रच होते. खासगी मालमत्ता ही दुःखाच्या मुळाशी आहे. तिची परिणती, पिळवणूक, दुःख आणि गुलामगिरी यांत होते. बुद्धाला दुःख नाहीसे करावयाचे होते. तो दुःख या शब्दाचा अर्थ मालमत्ता असा करी. सर्व काही नाशवंत आहे म्हणून संपत्तीसाठी झगडण्याची आवश्यकता नाही असे बुद्धाचे म्हणणे होते."

'मात्र या दोघांचे उद्दिष्ट साधण्याचे मार्ग वेगळे आहेत. मार्क्सचा मार्ग हिंसेवर आणि हुकूमशाहीवर अधिष्ठित आहे. बुद्धाचा मार्ग अनत्याचाराचा नि लोकशाहीचा आहे."

संदर्भ–

१) **धर्म** : डॉ. इरावती कर्वे.

२) **धर्मजात लोकशाहीला आव्हान** : तर्कतीर्थ जोशी; लोकमत दिवाळी– १९८४.

३) **महाभारत** : व्यास.

४) पुरोहितवर्गवर्चस्व व भारताचा सामाजिक इतिहास : डॉ. सुमंत मुरंजन.
५) डॉ. डी. एल. धनागरे यांचे अध्यक्षीय भाषण (मराठी समाजशास्त्र परिषद, कोल्हापूर, ३ रे अधिवेशन).
६) पुरोहितवर्गवर्चस्व व भारताचा सामाजिक इतिहास : डॉ. सुमंत मुरंजन.
७) 'विश्व बौद्ध भ्रातृत्व संमेलन' वाय. एम. बी. ए. कोलंबोद्वारा आयोजित भाषण, दि. ६ जून १९५०.
८) 'बुद्ध आणि त्याचा धम्म' : डॉ. आंबेडकर.
९) 'पुरोहितवर्गवर्चस्व व भारताचा सामाजिक इतिहास' : डॉ. सुमंत मुरंजन.
१०) " " " "
११) डॉ. आंबेडकरांचे चरित्र : धनंजय कीर; 'बौद्ध धर्माच्या छायेत' प्रकरण.
१२) 'प्रज्ञांजली', तर्कतीर्थ शास्त्री गौरवग्रंथातील डॉ. सुरेंद्र बारलिंगे यांचा 'बौद्ध तत्त्वज्ञानातील प्रतीत्य समुत्पाद, सामान्य लक्षण आणि ऊहापोह' हा लेख.
१३) " " " "
१४) 'विश्व बौद्ध भ्रातृत्व संमेलनातील' डॉ. आंबेडकरांचे भाषण (६ जून १९५०).
१५) " " " "
१६) पुरोहितवर्गवर्चस्व व भारताचा सामाजिक इतिहास : डॉ. सुमंत मुरंजन; पान नं. ८४.
१७) " " " " ; पान नं. ३९.

* *

रामजन्मभूमी-बाबरी मशिदीच्या निमित्ताने*

मे. पुं. रेगे

रामजन्मभूमी–बाबरी मशीद प्रकरण धुमसत राहिले आहे, ह्यामुळे, विशेषतः उत्तर प्रदेशात हिंदू-मुसलमानांमधील तेढ अधिकाधिक उग्र होत आहे आणि कोणती-तरी ठिणगी पडून जातीय दंगलीचा भडका कधीही उडू शकेल हे स्पष्ट आहे. बाबरी मशीद कृतिसमितीने दिल्ली येथे संघटित केलेल्या मोर्च्यात काही मुसलमान धार्मिक पुढाऱ्यांनी केलेली भाषणे मुसलमानांना चिथावणी देणारी होती; एवढेच नव्हे, देशद्रोही प्रवृत्तीची होती. मुस्लिम लीगने फाळणीपूर्वी जोपासलेली वृत्ती अजून काही ठिकाणी जागृत आहे ह्याचा पुरावा ह्या भाषणांतून मिळत होता.

ह्या परिस्थितीत आपापल्या जमातीचे नेतृत्व करू पाहणाऱ्या हिंदू आणि मुसलमान पुढाऱ्यांनी आपल्या वक्तव्यांचा आणि कृत्यांचा गंभीरपणे विचार करावा अशी वेळ आली आहे.

राज्यघटनेने इहवादाचा (सेक्युलरिझम) जाणीवपूर्वक स्वीकार केला आहे. राज्यघटनेत मूर्त झालेली मूल्ये, तत्त्वे आणि राजकीय उद्दिष्टे स्वातंत्र्याच्या आंदोलनाचा परिपाक आणि फळ आहे. ज्या राजकीय नेत्यांनी इहवाद स्वीकारला त्यांतील बहुसंख्य हिंदू होते आणि ह्यांतील अनेकजण धार्मिक वृत्तीचे होते. तरीही त्यांनी इहवाद मनःपूर्वक स्वीकारला होता. मुस्लिम लीगने द्विराष्ट्रवादाच्या पायावर देशाची फाळणी घडवून आणली होती ह्या पार्श्वभूमीवर इहवादाचा प्रकटपणे आणि स्पष्टपणे पुरस्कार करणे, राज्यघटनेत तो मूर्त करणे आवश्यक होते. पण ही तात्कालिक पार्श्वभूमी नसती तरीही स्वातंत्र्याच्या आंदोलनातून साकारलेली राज्यघटना इहवादीच राहिली असती.

इहवादाचे दोन अर्थ आहेत आणि राज्यघटनेला अभिप्रेत असलेल्या इहवादात हे दोन्ही सामावलेले आहेत. एक अर्थ असा की, ह्या देशात परंपरेने वसत असलेल्या सर्व लहान-मोठ्या धार्मिक जमातींना राष्ट्राच्या व्यवहारात समान स्थान असेल, त्यांच्या अस्मितेची व स्वायत्ततेची समान कदर करण्यात येईल, आपापल्या परंपरेप्रमाणे जगण्यासाठी त्यांना सुरक्षिततेचे वातावरण असेल. हे तत्त्व नवीन नाही व हिंदू समाजाला परके नाही. हिंदू समाजाची घडण ह्या तत्त्वावर झाली आहे. हिंदू राष्ट्रीय नेत्यांनी हे तत्त्व स्वाभाविकपणे स्वीकारले.

पण इहवादाचा दुसराही अर्थ आहे. तो असा की, आधुनिक काळात सामाजिक व्यवहाराचे एक विस्तृत आणि स्वायत्त असे क्षेत्र प्रस्थापित झाले आहे आणि ह्या व्यवहाराला आधारभूत असलेली मूल्ये आणि तत्त्वे सर्वमान्य झाली आहेत. हा व्यवहार मूलतः आर्थिक–सामाजिक आहे. विज्ञानाधिष्ठित तंत्रज्ञानाचा वापर करून योग्य वस्तूंचे उत्पादन करणे आणि त्यांचे वितरण करणे ह्या स्वरूपाचा हा व्यवहार आहे. व्यक्तीचे स्वातंत्र्य आणि प्रतिष्ठा, समतेवर आधारलेला सामाजिक न्याय आणि ऐहिक, अभ्युदयाचे स्वतःसिद्ध महत्त्व ही ह्या व्यवहाराला आधारभूत अशी मूल्ये आहेत. ह्या व्यवहारात जे सामील होतात ते हिंदू किंवा मुसलमान म्हणून सामील होत नाहीत; तर कुशल किंवा अकुशल कामगार, कारखानदार किंवा ठेकेदार, इंजिनीअर

---

* नवभारताच्या मे ८७ ते ऑगस्ट ८७ पर्यंतच्या चार अंकांत रामजन्मभूमी आणि बाबरी मशिदीच्या संदर्भातील वादाच्या निमित्ताने चार संपादकीये आम्ही लिहिली होती. हा वाद अधिक तीव्र होण्यासारखे वातावरण देशात निर्माण होत आहे. त्या दृष्टीने त्या चारही संपादकीयांचे पुनर्मुद्रण एका दीर्घ लेखाच्या स्वरूपात येथे करीत आहोत. तसेच, ह्या संपादकीयांवरील प्रतिक्रिया आमच्या वाचकांनी आम्हाला अवश्य कळवाव्या, असे आवाहनही करीत आहोत. ह्या वादाच्या सर्व बाजू समजावून घेण्याच्या दृष्टीने त्या उपयुक्त ठरतील. –संपादक.

अनुक्रमणिका

किंवा फोरमन, शेतमजूर किंवा जमीनमालक, शिक्षक किंवा वकील म्हणून ते ह्या व्यवहारात सहभागी असतात. ह्या व्यवहारात भाग घेण्याची आणि आपला ऐहिक उत्कर्ष साधण्याची सर्वांना समान संधी असली पाहिजे. समतेवर आधारलेल्या सामाजिक न्यायाचा हा एक भाग होय. ह्या व्यवहारात सहभागी असलेल्या व्यक्तीला तिच्या सहभागानिमित्त जे पारितोषिक मिळेल ते ह्या व्यवहारात तिचे स्थान किती उच्च किंवा कनिष्ठ आहे ह्यावर अवलंबून राहील आणि तिचे ज्ञान व कौशल्ये ह्यांवर तिचे स्थान कोणते आहे हे अवलंबून राहील. तेव्हा आपले ज्ञान व कौशल्य वाढविण्याची म्हणजे शिक्षणाची समान संधी सर्वांना असली पाहिजे हा सामाजिक न्यायाचा आणखी एक भाग होय. शिक्षणाचे उद्दिष्टही सामाजिक व्यवहारात सहभागी होण्यासाठी जे ज्ञान व जी कौशल्ये आवश्यक असतात ती विद्यार्थ्यांना प्राप्त करून देणे हे असेल. ह्या व्यवहाराचे नियंत्रण करणारे जे नियम असतात ते उपयुक्तता आणि न्याय ह्या तत्त्वांवर आधारलेले असतात. ज्या नियमांचे सर्वांनी पालन केल्याने उत्पादन जास्तीत जास्त वाढते ते नियम सर्वांवर बंधनकारक असतात आणि त्याचप्रमाणे उत्पादित वस्तूंचे न्याय्य वितरण करण्यासाठी बनविलेले ते नियम असतात. म्हणजे हे नियम कोणत्याही धार्मिक परंपरेतून उद्भवलेले नियम नसतात.

स्वतःचा अधिकाधिक उत्कर्ष साधण्याचा प्रयत्न करणाऱ्या व्यक्तींचा समूह एवढेच जर समाजाचे स्वरूप असेल तर अशा समाजाला एकत्र बांधणारे तत्त्व काय असेल ? अर्थात स्वतःचा उत्कर्ष साधताना इतर सर्व व्यक्तींना आपापला उत्कर्ष साधण्याचा समान अधिकार आहे हे प्रत्येक व्यक्ती मान्य करीत असेलच. पण ह्यातून निर्माण होणारी एकता पुरेशी दृढ असणार नाही. आधुनिक समाजाने स्वतःसाठी एकतेचे जे तत्त्व स्वीकारले आहे ते म्हणजे प्रादेशिक राष्ट्रवाद. ज्याप्रमाणे आधुनिक सामाजिक व्यवहारात सहभागी होताना व्यक्ती आपली धार्मिक अस्मिता बाजूला ठेवून सहभागी होते, ती हिंदू किंवा मुसलमान म्हणून सहभागी होत नाही त्याप्रमाणे राष्ट्रीय एकतेमध्येसुद्धा आपली धार्मिक श्रद्धा बाजूला ठेवून ती सहभागी होते. एखादी व्यक्ती इंजिनीअर असेल आणि हिंदूही असेल पण त्याच्या इंजिनीअर असण्याशी त्याच्या हिंदू असण्याचा काही संबंध असत नाही. त्याप्रमाणे एखाद्या राष्ट्राची नागरिक असलेली व्यक्ती विशिष्ट धर्माची असेलही; पण ती त्या धर्माची आहे ह्याचा ती त्या राष्ट्राची नागरिक असण्याशी काही संबंध नसतो. ह्या अर्थाने आधुनिक राष्ट्र हे इहवादी असते.

स्वातंत्र्याच्या आंदोलनाचे प्रवर्तक असलेल्या हिंदू नेत्यांना असे इहवादी भारतीय राष्ट्र इथे निर्माण करायचे होते. ह्या प्रयत्नात एकंदरीत भारतीय मुसलमान जमातीच्या नेत्यांनी त्यांना साथ दिली नाही, आणि ब्रिटिशांच्या प्रोत्साहनाने धार्मिक पायावर देशाची फाळणी घडवून आणली.

ह्या अधार्मिक, इहवादी राष्ट्राचा आणि ज्या अनेक विशिष्ट धार्मिक परंपरा भारतात होत्या– हिंदू, मुसलमान, ख्रिस्ती, इत्यादींचा सांधा कसा जुळवायचा हा हिंदू नेत्यांपुढील एक प्रश्न होता. 'आधुनिक' इहवादी सामाजिक नीती आणि पारंपरिक धार्मिक नीती यांचा सांधा कसा जुळवायचा हा दुसरा एक प्रश्न होता. विवेकानंद, रानडे, गोखले, टिळक आणि अखेरीस गांधीजी यांनी ह्या प्रश्नांची उत्तरे देण्याचा प्रयत्न केला आहे. एक गोष्ट या संबंधात ध्यानात घेतली पाहिजे. इहवादी सामाजिक नीतीला वैयक्तिक नैतिक मूल्यांचे अधिष्ठान असते. आधुनिक सामाजिक नीतीला आधारभूत असलेली ही वैयक्तिक मूल्ये कोणती ? एक तर, स्वतःचे जे व्यावसायिक कार्य असते ते निष्ठेने, चोखपणे, कार्यक्षमतेने उत्कृष्टपणे करण्यात आपले साफल्य आहे असे व्यक्ती मानते. आपल्या व्यावसायिक कार्याशी ती इमान बाळगते. अर्थात ह्या कार्याशी काही पारितोषिके जोडलेली असतात. पण केवळ ह्या पारितोषिकांसाठी– वेतन, अधिकार, मानमरातब इ. –हे कार्य करणे, पारितोषिकांचे साधन म्हणून कार्याकडे पाहणे हे आपल्या स्वाभिमानाशी, आत्मप्रतिष्ठेशी विसंगत आहे असेच व्यक्ती मानेल. दुसरे आधुनिक वैयक्तिक मूल्य राष्ट्रनिष्ठा किंवा समाजनिष्ठा. ह्यातून सामाजिक शिस्त दृढ होते. सामाजिक कल्याणासाठी करण्यात आलेले नियम व्यक्ती मनापासून, अंगचोरपणा न करता पाळते. उदा., एखाद्या पदावर नेमणूक करण्यासाठी उमेदवारांमधून निवड करायची ती केवळ पात्रतेच्या निकषावर केली पाहिजे हा उपयुक्ततेच्या तत्त्वापासून निष्पन्न होणारा नियम आहे. नेमणूक करण्याचा अधिकार जिला आहे अशा

व्यक्तीने हा नियम निरवादपणे पाळला तर तिने आपली सामाजिक नेकी सांभाळली असे होईल. सुशिक्षित भारतीयांनी ही मूल्ये आत्मसात केली पाहिजेत आणि आधुनिक समाज संघटित करण्याची कुवत संपादन केली पाहिजे ही स्वातंत्र्याच्या आंदोलनाच्या नेत्यांची शिकवण होती. ही ' आधुनिक ' वैयक्तिक मूल्ये आणि पारंपरिक आध्यात्मिक मूल्ये ह्यांचा सुसंगत असा समन्वय साधता येईल अशी त्यांची श्रद्धा होती. ' श्रीशाय जनतात्मने ' ह्या लोकमान्यांच्या वचनात ही श्रद्धा प्रकट झाली आहे.

आधुनिक पाश्चात्त्य सामाजिक आणि राजकीय तत्त्वज्ञान आत्मसात केलेल्या हिंदू नेत्यांच्या येथे अधार्मिक असे भारतीय राज्य— म्हणजे अधार्मिक असा भारतीय राजकीय समाज (पॉलिटी) निर्माण करण्याच्या प्रयत्नांना, सामान्यपणे पाहता, मुस्लिम समाजाच्या नेत्यांनी आणि सुशिक्षित मुस्लिमवर्गाने साथ दिली नाही. ह्याचे मुख्य कारण भारतीय इतिहासाचे त्यांचे स्मरण. भारतीय मुस्लिम जमात ही त्यांच्या दृष्टीने राज्यकर्ती जमात होती. ब्रिटिशांनी राजकीय सत्ता मुसलमानांकडून हिसकावून घेतली होती. ब्रिटिश राजवट संपुष्टात आली आणि भारत स्वतंत्र झाला तर पूर्वस्थिती पुनःस्थापित होणे न्याय्य होते. म्हणजे ब्रिटिश राज्यकर्त्यांनी सत्ता परत मुसलमान जमातीच्या हाती सोपवणे योग्य ठरले असते. पण उचित असली तर आधुनिक काळात ही गोष्ट घडून येणे अशक्य होते. ब्रिटिश सत्ता नष्ट झाल्यावर लोकशाही राजवट येथे प्रस्थापित होणे अटळ होते. म्हणजे बहुसंख्य हिंदू जमात सत्ताधारी झाली असती आणि मुसलमान जमात तिच्या अंकित झाली असती. ही उरफाटी स्थिती मान्य करणे मुसलमानांना अशक्य होते. ब्रिटिश सत्ता संपुष्टात आल्यावर जी राजकीय घडी भारतात बसविण्यात येईल तिच्या संदर्भात त्यांच्या मागण्या थोडक्यात अशा होत्या : १) मुसलमान जमात तिच्या अंतर्गत व्यवहारात पूर्णपणे स्वायत्त असेल आणि कोणता व्यवहार मुस्लिम जमातीचा अंतर्गत व्यवहार आहे ह्याचा निर्णय केवळ मुसलमान करतील. २) इतर सर्व व्यवहारांत ' सवर्ण ' हिंदू आणि मुसलमान यांच्याकडे समान सत्ता असेल. म्हणजे कोणत्याही क्षेत्रात हिंदू जमातीची मुसलमान जमातीवर सत्ता असणार नाही. मुस्लिम व्यवहाराचे जे आंतरिक क्षेत्र आहे तेथे फक्त मुसलमानांची सत्ता असेल आणि इतर क्षेत्रांत हिंदू आणि मुसलमान ह्या दोन्ही जमातींची सारखी सत्ता असेल. (म्हणजे इतर अल्पसंख्याकांशी संगनमत करून मुसलमानांनी सत्ता आपल्या हाती घेण्याची शक्यता खुली राहते.) ही मागणी मान्य होणे अशक्य होते. द्विराष्ट्रवादाच्या आधारे व ब्रिटिशांच्या साहाय्याने मुस्लिम नेत्यांनी देशाची फाळणी घडवून आणली. जेथे मुसलमान बहुसंख्य होते त्या प्रदेशांत ' मुस्लिम ' राज्य निर्माण झाले.

(एकसंध भारत राखण्यासाठी मुसलमानांनी जी अट घातली होती ती हिंदू नेत्यांनी औदार्याने आणि शहाणपणाने मान्य केली नाही आणि देशाची फाळणी टाळली नाही म्हणून राष्ट्रीय बाण्याचे काही भारतीय मुसलमान त्यांना दोष देतात. त्यांचा रोष समजू शकतो. कारण फाळणीमुळे भारतीय मुसलमानांचे खूप नुकसान झाले आहे. वरील अटींवर जर फाळणी टाळली असती तर विशेषतः भारतीय मुसलमानांचा खूपच फायदा झाला असता.)

ह्या संदर्भातील महत्त्वाचा मुद्दा असा की, द्विराष्ट्रवादाचा पुरस्कार करणाऱ्या मुस्लिम लीगला भारतभरच्या बहुसंख्य मुसलमानांनी पाठिंबा दिला. ह्याचा सरळ अर्थ असा होतो की, अखंड भारतातील (किंवा भारतीय उपखंडातील) मुस्लिम जमात हे जे राष्ट्र आहे त्याचे घटक आपण आहोत असे त्यांनी जाहीर केले. भारतीय उपखंडातील प्रत्येक खेड्यात, दोन भिन्न राष्ट्रांचे घटक वसत आहेत आणि त्यांतील एका राष्ट्राचे आपण घटक आहोत, दुसऱ्या राष्ट्राचे नव्हे ही त्यांची धारणा होती.

ज्या क्षणी पाकिस्तान आणि भारत ही दोन स्वतंत्र राज्ये निर्माण झाली त्या क्षणी भारतात राहणारे मुसलमान भारतीय राज्याचे पूर्णार्थाने नागरिक बनले. पण त्यांचे राष्ट्र कोणते होते ? ते कोणत्या राष्ट्राचे घटक होते ? ' नागरिक ' ही घटनात्मक कायद्यातील संकल्पना आहे. ' राष्ट्र ' ही व्यक्तीच्या अस्मितेशी (आयडेन्टिटी), तिच्या परंपरेशी, अत्यंत जिव्हाळ्याच्या भावनांशी निगडित असलेली अशी संकल्पना आहे. भिन्न धार्मिक समाजांचे मिळून बनलेले एकात्म भारतीय राष्ट्र ही संकल्पना आपण नाकारली, भारतीय मुस्लिम जमात हे आपले राष्ट्र मानले, आपल्याच देशात आपण परके बनलो, तांत्रिक अर्थाने

आपण ह्या देशाचे नागरिक आहोत खरे पण ह्या देशात परंपरेने वसत असलेल्या राष्ट्राचे आपण घटक आहोत हे आपणच नाकारले, कोणत्यातरी विपरीत भावनेच्या आहारी आपण गेलो, पण आता ही चूक दुरुस्त केली पाहिजे, आपली वृत्ती बदलली पाहिजे, आपल्याविषयी इतरांच्या मनात ज्या आशंका असतील, आपल्याच वर्तनाने निर्माण झालेल्या आशंका, त्या प्रयत्नपूर्वक दूर केल्या पाहिजेत, बहुधार्मिक आणि तरीही एकात्म अशा भारतीय राष्ट्राशी एकरूप होण्यासाठी आपल्या मूल्यांमध्ये, सामाजिक आणि राजकीय उद्दिष्टांमध्ये, कार्यपद्धतींमध्ये कोणते बदल केले पाहिजेत ते समजून घेतले पाहिजेत आणि ते करण्यासाठी झटले पाहिजे ह्या स्वरूपाचे आंतरिक, मानसिक परिवर्तन सर्वसामान्य मुस्लिम नेत्यांमध्ये स्वातंत्र्यानंतर घडून आले आहे असे प्रत्यंतर आलेले नाही. (हमीद दलवाई आणि त्यांचे अनुयायी हे ह्या सामान्य विधानाला अपवाद होत.)

भारतीय राज्य हे इहवादी राज्य आहे, भारतीय राष्ट्र हे बहुधार्मिक एकात्म असे राष्ट्र आहे ह्या घोषणा नेहमी उच्चारल्या जातात. विशेषतः हिंदू-मुस्लिम दंगली उसळल्यानंतर धांदलीने परिषदा, सभा, मोर्चे, इ. आयोजित केले जातात. ह्या सर्वांकडे एक हास्यास्पद कर्मकांड म्हणून सर्वजण उपहासाने पाहतात. भारतीय राष्ट्राच्या घडणीच्या मुळाशी जाऊन भिडणारा हा प्रश्न आहे ह्या दृष्टीचा प्रत्यय अशा सभांत जे घडते त्यातून येत नाही. ह्याचे एक प्रमुख कारण असे की, ह्या संदर्भातील जो एक मूळ प्रश्न आहे तो जाणीवपूर्वक दडविण्याचा प्रयत्न त्यात दिसून येतो. हा प्रश्न म्हणजे आधुनिक (ब्रिटिश) काळातील हिंदू-मुसलमानांच्या दुहीचा आणि वितुष्टाचा इतिहास आणि ह्या इतिहासाला असलेली मध्ययुगीन इतिहासाची पार्श्वभूमी.

हिंदू आणि मुसलमान ह्या दोन्ही जमाती जोपर्यंत ह्या इतिहासाला सामोऱ्या जात नाहीत, तो पचवीत नाहीत आणि त्यापासून योग्य ते धडे घेत नाहीत, तोपर्यंत राष्ट्रीय एकात्मता साधली जाणार नाही. मुसलमान जमात ही भारतात नांदत आलेली जमात आहे. ती कोणत्याही अर्थाने परकी, उपरी नाही. तिची पाळेमुळे ह्या देशात खोलवर रुजलेली आहेत. ठिकठिकाणच्या लोकजीवनाची जी पारंपरिक वीण आहे तिच्यातून आडवे-उभे गेलेले मुस्लिम धागे चीरफाड केल्याशिवाय उखडून टाकता येणार नाहीत. असे असताना इतिहासाच्या एका मोक्याच्या टप्पावर मुसलमान नेत्यांनी आपण परकीय आहोत असा दावा का केला आणि त्यांना एवढे अनुयायी कसे मिळाले.

ह्या इतिहासापासून हिंदूंनी जो धडा घ्यायचा तो हा की, भारतात धर्मनिरपेक्ष असे राष्ट्र प्रस्थापित करण्याची राष्ट्रीय जबाबदारी ही बहुसंख्याक असलेल्या हिंदू जमातीची आहे आणि ती त्यांनी कल्पकतेने, सहानुभूतीने आणि खंबीरपणे पार पाडली नाही तर भारतीय स्वातंत्र्य आणि एकता सुरक्षित राहणार नाहीत. मुस्लिम जमातीने जो धडा घ्यायचा तो हा की, आधुनिक ज्ञान आणि मूल्ये ह्यांच्याशी सुसंगत ठरेल अशा रीतीने ते आपल्या धार्मिक श्रद्धेची नव्याने मांडणी करायला आणि आपल्या पारंपरिक सामाजिक संस्था आणि प्रथा ह्यांमध्ये परिवर्तन करायला जोपर्यंत तयार होणार नाहीत तोपर्यंत धर्मनिरपेक्ष अशा राष्ट्राचा इतर धार्मिक जमातींशी समान असलेला एक घटक म्हणून ते नांदू शकणार नाहीत; ते स्वतःवर निष्कारण उपरेपणा आणि परकेपणा ओढवून घेतील.

मुसलमान आक्रमकांनी आपल्या– हिंदू– राजांचा पराभव केला, देशाच्या अनेक प्रदेशांत मुसलमानी सत्ता स्थापन केली, पवित्र मंदिरे नष्ट केली, त्यांच्या मशिदी बनविल्या, इतर अनन्वित अत्याचार केले ह्याची एक खोल खंत आणि चीड हिंदू मनात आहे. पराभवाची खंत आणि जुलमांविषयीची चीड ह्या भावना मनात दडलेल्या असल्या तरी पृष्ठभागाजवळ असतात. आणि त्या कधीही ढवळून येऊ शकतात. उलट, आज आपण सत्ताहीन असलो तरी एकेकाळी ह्या देशाचे राज्यकर्ते होतो, आपला अंकित असलेला समाज आज आपल्यावर सत्ता गाजवीत आहे अशी भावना मुसलमानांत असणे स्वाभाविक आहे. जोपर्यंत ह्या समाजाच्या मनात– ह्या समाजातील बहुसंख्य लोकांच्या मनात– ह्या भावना जागृत आहेत तोपर्यंत हे दोन्ही समाज इतिहासाचे कैदीच राहतील. हिंदू-मुसलमान वितुष्ट चालू राहील.

प्रथम हिंदू समाजापुरते पाहू. हिंदूंनी हे ओळखले पाहिजे की ज्या लढाया आपण भूतकाळात हरलो त्या लढाया आपण वर्तमानकाळात लढू शकत नाही. पराभवापासून धडा घेऊन आजच्या लढाया यशस्वीपणे लढायला सिद्ध होण्यात पुरुषार्थ आहे. आजच्या लढाया आपण जिंकलो, निदान समर्थपणे झुंजविल्या तर जुन्या

पराभवांचा डाग पुसून निघेल. मग मुसलमान आक्रमकांपासून झालेल्या पराभवांपासून आपण धडा घ्यायचा तो कोणता ? आणि आजच्या लढायांचे स्वरूप काय आहे ?

एक धडा उघड आहे. ही जी आर्यावर्त, धर्मभूमी आहे, तिच्या चतुःसीमांचे रक्षण करणे हे क्षत्रियांचे प्रधान कर्तव्य होते. ते पार पाडण्यात क्षत्रिय कमी पडले. एक तर देशाच्या सीमांपर्यंत ज्याचा अंमल आहे आणि ह्या सीमांचे संरक्षण करणे ही ज्याची जबाबदारी आहे असा चक्रवर्ती सम्राट येथे असणे आवश्यक आहे अशी जाणीव क्षत्रियांत आणि सर्वसामान्य जनतेत नव्हती. एखादा पराक्रमी, कर्तबगार राजा मधून मधून निर्माण होणे आणि काही पिढ्या टिकेल असे साम्राज्य त्याने स्थापन करणे ही एक गोष्ट झाली. ह्या देशाच्या संस्कृतीचे रक्षण करण्यासाठी देशव्यापी, एकछत्री साम्राज्य ही राजकीय **संस्था** येथे स्थिर केली पाहिजे अशी दृष्टी असणे ही वेगळी गोष्ट आहे. ही दृष्टी ब्राह्मण-क्षत्रियांत नव्हती. समाजसंघटनेची साधने म्हणून ज्या संस्था येथे विकसित झाल्या त्या गावगाडा, जात अशा स्थानिक होत्या. स्थानिक संस्थांना एकत्र गोवणाऱ्या अखिल भारतीय संस्था निर्माण करण्यात आल्याच नाहीत. सम्राट असलेला भारतीय राजा ही अशी एक आवश्यक राजकीय संस्था होती.

असे (अंतर्गत) भारतीय साम्राज्य निर्माण झाले असते तर त्याला भारताबाहेरील राज्यांशी आणि साम्राज्यांशी संबंध जोडावे लागले असते. त्यांची धोरणे, उद्दिष्टे, सैनिकी सिद्धता, रणनीती, डावपेच, अर्थरचना यांची माहिती करून घेऊन, संभाव्य आक्रमक कोण आहेत आणि त्यांना तोंड कसे द्यायचे याविषयीचे सतत निर्णय घ्यावे लागले असते. भारताने जगाच्या रंगभूमीवर पदार्पण केले असते. असे समर्थ (अंतर्गत) साम्राज्य हिंदू समाजाने स्वतःसाठी निर्माण केले नाही हा हिंदू समाजाचा कमकुवतपणा होता. अशा साम्राज्यासाठी आवश्यक असलेले भौतिक अधिष्ठान– उदा., दळणवळणाची साधने– नव्हती म्हणून ते अस्तित्वात येणे शक्य नव्हते हा आक्षेप टिकण्यासारखा नाही. कारण रोमन साम्राज्याचे उदाहरण आपल्यापुढे आहे. दिल्लीच्या बादशहांनीही ह्या स्वरूपाचे साम्राज्य, बऱ्याच प्रमाणात, निर्माण करून दाखविले.

मुसलमान आक्रमकांनी मंदिरांचा विध्वंस केला, देवदेवतांच्या पावित्र्याचा भंग केला ह्याविषयी आजच्या हिंदूंना जी चीड आहे ती समजू शकते. पण ही चीड कालच्या हिंदूंना होती का ? "आमच्या मंदिरांचे पावित्र्य हा आमच्या समाजाचा मानबिंदू आहे. तुम्ही राज्यकर्ते आहात, सुखाने राज्य करा. पण आमच्या मंदिरांना आम्ही तुम्हाला हात लावू देणार नाही. तुमच्याजवळ सैन्य आहे पण आम्ही संघटित होऊन तुमचा प्रतिकार करू, आमच्या प्रेतावरून तुम्हाला मंदिरात प्रवेश करावा लागेल." अशी निर्वाणीची भाषा हिंदूंनी का उच्चारली नाही ? औरंगजेबाने काशीविश्वनाथाचे मंदिर फोडले. औरंगजेबाच्या इमानी हिंदू रजपूत सरदारांनी आणि त्यांच्या रजपूत सैन्याने, सैन्यातील इतर असंख्य हिंदूंनी ते का सहन केले ? स्वामिनिष्ठा, राजाच्या (सुलतानाच्या, बादशहाच्या) अधिकाराची किंवा सत्तेची व्याप्ती आणि मर्यादा, धर्मपालनाचा अर्थ ह्यांविषयीच्या त्यांच्या कल्पना तरी काय होत्या ? आपले पूर्वज आणि आपण ह्यांच्यात दरी आहे का ? त्यांची सहनशीलता अपरिमित होती का ? की काही गोष्टी त्यांनाही असह्य होत्या ? (अस्पृश्यांनी अस्पृश्यता का सहन केली ?) त्यांच्या संपूर्ण मनोविश्वात असे होते का की बादशहाने मूर्ती उन्मत्तपणे फोडली हे पाप त्याचे त्यालाच फेडावे लागणार होते, देवाची मूर्ती कुणी फोडणे हा त्याने भक्तांचा केलेला अपराध नव्हताच, आणि देवाचा अपराध कुणी करू शकतच नव्हता, देवाची पार्थिव मूर्ती कुणी फोडली तरी देवाची मूर्ती अभंगच राहात होती ?

पण देवाची मूर्ती फोडणे हा नेहमीच उन्मत्तपणा नव्हता. ते एक धार्मिक कृत्य होते. इस्लामी धार्मिक श्रद्धेचा तो एक आविष्कार होता. त्याच्यामागे इस्लामचे ईश्वराविषयीचे तत्त्वज्ञान होते. जगाचा कर्ता आणि अधिपती असलेला ईश्वर एकच आहे आणि त्याच्याशिवाय अन्य कुणाची किंवा कशाची उपासना करणे हे महापाप आहे. खऱ्या ईश्वराच्या उपासनेत सर्व माणसांना सामील करून घेणे, म्हणजे सर्वांना मुसलमान करणे हे ज्याला ईश्वराविषयीचे सत्य समजले आहे अशा प्रत्येकाचे कर्तव्य होते. इस्लामचे तत्त्वज्ञान ब्राह्मणांनी कधी समजून घेतले नाही.

इस्लाम हा विश्वधर्म, सर्व मानवतेचा धर्म म्हणून उदयाला आला. विशिष्ट जमातींच्या उपासनापद्धतींच्या धाग्यांनी विणलेला एक पट असे हिंदू धर्माचे स्वरूप होते. पण ह्या विशिष्ट पंथांचे जे सिद्धान्त होते त्यांचा

आशय वैश्विक होता. सर्व माणसांच्या श्रद्धेला आवाहन करणारा होता. शिव हे केवळ शैवांचे उपास्य दैवत नव्हते. शिव विश्वेश्वर, विश्वनाथ, प्राणिमात्रांचे पालन करणारा पशुपती होता. विष्णू जगन्नाथ होता. देवी जगन्माता होती. पार्थिव मूर्ती होत्या, त्यांच्या उपासनेचे गुंतागुंतीचे कर्मकांड होते, त्यांना भोग अर्पण करण्यात येत होते. पण उत्कट श्रद्धेने ह्या कर्मकांडाचे पालन होत असतानाच देवाच्या अनंतत्वाची एक खोल जाणीवही होती.

"अरूपस्य कुतो ध्यानं निर्गुणस्य च नाम् किम् ॥
पूर्णस्यावाहनं कुत्र सर्वाधारस्य चासनम् ।
स्वच्छस्य पाद्यमर्घ्यश्च शुद्धस्याचमनं कुतः ॥
... एवमेव परापूजा सर्वावस्थासु सर्वदा ।
ऐक्यबुद्धया तु सर्वेशे मनो देवे नियोजयेत् ॥"

अशी पूजेची, उपासनेची उदात्त कल्पना होती.

मुसलमानांचा एकेश्वरवाद कडवा होता. ईश्वर आणि त्याची निर्मिती (आणि हिच्यात माणूसही आला) ह्यांच्यात अनंत अंतर आहे. ईश्वर एकमेव आहे आणि म्हणून देवत्वात इतर कोणी सहभागी होऊ शकत नाही. मूर्तीचा त्याग करणे हे आपण एकमेव देवाकडे वळल्याचे लक्षण आहे. म्हणून मूर्ती फोडाव्या लागतात. ईश्वराविषयीची हिंदू कल्पना कितीतरी अधिक लवचीक आहे. ईश्वर (अनंतत्व) आणि माणूस व जग (सान्तत्व) ह्यांच्यात भेद आहेच. पण केवळ भेद आहे असे नाही, अभेदही आहे. आणि म्हणून जे आहे त्याच्यात देवत्वाचा, दिव्यत्वाचा अंश आहे. फरक फक्त तारतम्याचा आहे. जे आहे ते सर्वच ईश्वराचे प्रतीक आहे. ते दिव्य आहे म्हणजे देवरूप आहे. पृथ्वी, सूर्य, लहान मूल (बाळकृष्ण), उत्कट आनंद देणारे रतिसुख (कामदेव-रति) सर्व देव आहेत; ईश्वराची प्रतीके आहेत, 'अवतार' आहेत. मानवरूपधारी मूर्ती ही ईश्वराची विशिष्ट प्रतीके आहेत.

समजा, रणांगणात मुस्लिम आक्रमकांचा जय झाला आणि त्यांची राज्येही कुठे कुठे स्थापन झाली. आक्रमणाचा पहिला जोष निवळल्यानंतर आणि परकी राज्य स्थिरस्थावर झाल्यानंतर भारतीय दार्शनिकांना आणि पंडितांना मुसलमान धर्मशास्त्रज्ञांशी आणि पंडितांशी संवाद साधता आला असता. ईश्वराचे स्वरूप काय आहे, ईश्वर आणि जग, ईश्वर आणि जीव यांचा संबंध काय आहे, श्रुती (वेद, कुराण) यांच्या प्रामाण्याचे अधिष्ठान काय आहे हे दोघांच्याही जिज्ञासेचे, व्यासंगाचे, चिकित्सेचे समान विषय होते. बौद्ध आणि नैयायिक, सांख्य आणि वेदान्ती, विशिष्टाद्वैती आणि केवलाद्वैती ह्यांच्यात ज्या प्रकारचे प्रखर पण तर्कनिष्ठ वाद होत असत तसे इस्लामी धर्मपंडितांशी होऊ शकले असते. भारतीय दर्शनांच्या कुटुंबांत इस्लामी दर्शन किंवा दर्शने सामील झाली असती. प्राचीन भारतीय संस्कृतीची मुद्रा धारण करणारी भारतीय इस्लामी दर्शने विकसित झाली असती. इस्लाम सांस्कृतिक दृष्टचा परका राहिला नसता.

आज उच्चतर इस्लामी धार्मिक-बौद्धिक परंपरा पूर्णपणे परकी, अरबी-फारसी आहे. भारतीय मुस्लिमांच्या लोकजीवनावर, कलांवर, राहणीवर जसा भारतीयत्वाचा ठसा आहे तसा इस्लामी बौद्धिक परंपरेवर नाही. ह्यामुळे भारतीय मुस्लिम जेव्हा जेव्हा उच्च मुस्लिम परंपरेत प्रवेश करतात तेव्हा तेव्हा त्यांच्या ज्ञानाला, विचारांना पूर्णपणे अभारतीय असा संदर्भ असतो. त्यांच्या लौकिक जीवनाचा संदर्भ भारतीय असतो. सुशिक्षित मुसलमानांना जेव्हा स्वतःच्या धार्मिक, सांस्कृतिक अस्मितेची जाणीव होते तेव्हा ते मनाने भारताबाहेर सरकतात. वेदपूर्वकाळापासून ह्या देशात नांदत आलेल्या आणि विकास पावलेल्या संस्कृतीची आपण अपत्ये आहोत, ह्या संस्कृतीत इस्लामने एक वेगळा रंग मिसळविला, इतर भारतीयांहून आपल्यात हा रंग अधिक गडद आहे पण मुस्लिम भारतीय आणि इतर भारतीय ह्यांना मूलतः एकाच समान संस्कृतीने घडविलेले असल्यामुळे त्यांच्यात फरक आहे तो केवळ छटेचा आहे. अशी त्यांची वृत्ती नसते. 'लौकिक जीवन भारतीय आणि (पारंपरिक) बौद्धिक जीवन परकीय' असा दुभंगलेपणा भारतीय मुसलमानांत आढळतो. त्याचे निरसन करायचा सर्वांत सोपा मार्ग म्हणजे आपले लौकिक जीवन केवळ गौण, आगन्तुक आहे असे मानून आपले इस्लामीपण एकसंध करणे हा होय. म्हणजे मी मूलतः मुसलमान आहे, माझी अस्मिता (आयडेन्टिटी) मी मुसलमान आहे ह्याच्यात आहे, मी भारतीय आहे हा योगायोग आहे अशी दृष्टी बाळगून जगणे. सुशिक्षित मुसलमानच 'जातीयवादी' असतात. खेडोपाडी जगणारे मुसलमान स्थानिक जीवनाशी पूर्णपणे समरस झालेले असतात अशी तक्रार अनेकदा ऐकू येते. पण खेड्यापाड्यांत राहणारे मुसलमान लोकजीवनात बुडून गेलेले असतात.

अनुक्रमणिका

आपण मुसलमान आहोत, म्हणजे एका वैभवशाली, जगड्व्याळ संस्कृतीचा वारसा सांगणारे आपण आहोत ही जाणीव सुशिक्षित मुसलमानांतच असू शकते. ही जाणीव असणे म्हणजे जातीय असणे नव्हे. भारतीय मुसलमानांनी इस्लामी संस्कृतीचा आणि भारतीय संस्कृतीचा मेळ कसा घालायचा हा एक यक्षप्रश्न आहे. ब्राह्मणांनी म्हणजे भारतीय बुद्धिजीवी वर्गाने इस्लामी बुद्धिजीवी वर्गाशी संवाद न साधल्याने तो अधिक बिकट झाला आहे.

अनेकांची अशी कल्पना आहे की हिंदू आणि इस्लामी ह्या दोन्ही बौद्धिक-सांस्कृतिक परंपरा आज गतार्थ झाल्या आहेत. आपल्या राष्ट्रीय जीवनातील ही केवळ अडगळ आहे. आज प्रमाण असे वैज्ञानिक ज्ञान उपलब्ध आहे, आणि त्याचा सतत विस्तार होत आहे. हे ज्ञान कोणत्याही विशिष्ट समाजात निर्माण झालेले असो– ब्रिटिश किंवा जर्मन किंवा भारतीय किंवा इराणी– त्याचे प्रामाण्य त्या समाजापुरते मर्यादित नसते; ते सार्वत्रिक असते. वैशेषिक सृष्टीच्या स्वरूपाची एक कल्पना करतात, सांख्य दुसरी करतात, प्लेटो तिसरी करतो. पण ह्या सर्व उत्प्रेक्षा ठरतात. विज्ञान आपल्या सिद्धान्तांची सत्यता चोखपणे सिद्ध करते. वैज्ञानिक ज्ञानावर अत्यंत शक्तिमान असे तंत्रज्ञान उभारता येते आणि गरजेच्या व उपभोग्य वस्तूंचे उत्पादन अमर्यादित प्रमाणात वाढवता येते. व्यक्तींनी सुसंवादाने एकत्र राहावे, उत्पादनात सहकार्य करावे, उत्पादित वस्तूंचे न्याय्य रीतीने आपल्यात वाटप करावे ह्यांसाठी सर्वांना आपल्या स्वातंत्र्यावर काही मर्यादा घालाव्या लागतात. काही नियम पाळावे लागतात. ही विवेकाधिष्ठित नैतिक मूल्ये होत. अशा प्रकारे एकत्र नांदणाऱ्या समाजाचे एक विशिष्ट विवेकशील मानवसमाज असे मूल्य करणे योग्य ठरेल. हा समाज पृथ्वीच्या एका विशिष्ट भागात राहात असल्यामुळे त्या क्षेत्रावरून त्याला एक भौगोलिक नाम देता येईल. उदा., भारतीय समाज किंवा कॅनेडिअन समाज. किंवा त्याच्या भाषेवरून भाषिक नाम देता येईल; उदा., इंग्लिश समाज. पण ह्या समाजाचे स्वरूप तंतोतंत इतर कोणत्याही विवेकशील समाजाच्या स्वरूपासारखेच राहील.

ह्या म्हणण्यात सत्य आहे पण हे सत्य म्हणजे संपूर्ण सत्याचा एक भाग आहे. मानवी व्यक्तीला तिच्या अस्मितेची (आयडेन्टिटी) जाणीव असते आणि ही अस्मिता, ज्या समाजाचा घटक म्हणून ती स्वतःकडे बघत असते, त्या समाजाच्या अस्मितेवर आधारलेली असते; त्या सामाजिक अस्मितेपासून व्यक्तीला लाभलेली असते. आणि सामाजिक अस्मिता परंपरेच्या जाणिवेत सामावलेली असते. ही परंपरा कधी क्षीण असेल, कधी समर्थ असेल, कधी ती विरून जाईल आणि समाज नवीन, वेगळी अस्मिता धारण करील. उदा., काही अरब टोळ्यांनी 'मुसलमान' ही अस्मिता स्वीकारली. वर ज्या 'विवेकशील' समाजाचे वर्णन केले आहे तो समाज म्हणजे सामाजिक जीवनाचे एक रूप आहे. वेगवेगळ्या समाजांना समान असू शकेल असे ते रूप आहे. पण समाजाचे दुसरे रूप म्हणजे एका विशिष्ट परंपरेद्वारा स्वतःला ओळखणारा समाज हे होय. ह्या परंपरेत कोणत्याही समाजाचे वैशिष्ट्य सामावलेले असते.

तेव्हा भिन्न धार्मिक-सांस्कृतिक परंपरांवर आधारलेल्या भिन्न धार्मिक समाजांचे कुटुंब हे भारतीय समाजाचे रूप भविष्यात बराच काळ राहील. ह्या भिन्न समाजांत जर सामंजस्य नसेल तर भारतीय समाज एकत्र राहू शकणार नाही. एकत्र राहण्याच्या, राष्ट्रीय एकात्मतेच्या दोन अटी आहेत. सर्व भारतीयांना धर्मनिरपेक्षतेने ज्याच्यात समान स्थान, समान हक्क आणि समान जबाबदाऱ्या असतील असे राज्य भारतात असले पाहिजे. याशिवाय भिन्न समाजांना आपण एकाच राष्ट्रीय जीवनात सहभागी आहोत असा प्रत्यय आला पाहिजे. हा प्रत्यय एकमेकांशी सतत संवाद होत असेल तरच येऊ शकेल. ह्या दोन्ही कामांत बहुसंख्य असलेल्या हिंदू समाजाने पुढाकार घेतला पाहिजे. सर्वांना समान स्थान देणारे भारतीय राज्य हिंदू समाजाने कधी निर्माण केले नाही आणि इतर धार्मिक समाजांशी संवाद साधला नाही हा हिंदू समाजाचा दुहेरी ऐतिहासिक दुबळेपणा आहे. त्याच्यावर हिंदू समाजाने मात केली नाही तर राजकीय स्वातंत्र्याला अर्थ राहणार नाही. भारतीय समाज स्वतःचे भवितव्य घडवीत आहे अशी स्थिती असणार नाही.

एकात्म राजकीय समाज म्हणून हिंदू समाजाने ज्याप्रमाणे जगाच्या रंगभूमीवर आपण होऊन पदार्पण केले नाही त्याप्रमाणे एका विशिष्ट प्रकृतीच्या आणि वळणाच्या बौद्धिक-कलात्मक-आध्यात्मिक संस्कृतीची

घडण करणारा समाज म्हणूनही त्याने जागतिक संस्कृतीत प्रवेश केला नाही. राजकीय समाज म्हणून जागतिक इतिहासात भाग घेण्यासाठी इतर साम्राज्यांशी आणि राज्यांशी राजकीय संबंध जोडावे लागतात, त्यांची उद्दिष्टे आणि धोरणे, त्यांची युद्धतंत्रे आणि मनसुबे, त्यांची बलस्थाने आणि मर्मस्थाने, त्यांचे परस्परांशी असलेले संबंध यांची सतत माहिती करून घ्यावी लागते. ही उपक्रमशीलता हिंदू समाजाने कधी दाखविली नाही. राजकीय दृष्टया विघटित असण्याचा हा परिणाम असणार.

पण ही उपक्रमशीलता सांस्कृतिक क्षेत्रातही हिंदू समाजाने दाखविली नाही. जागतिक संस्कृतीच्या विकासात सहभाग घ्यायचा तर इतर संस्कृतींशी आदान-प्रदान करणे आवश्यक आहे. हिंदू दार्शनिकांनी आणि शास्त्रीपंडितांनी हे काम कधी केले नाही. अशा कोणत्या प्रगल्भ संस्कृतींशी हिंदू तत्त्ववेत्त्यांना आणि शास्त्रज्ञांना फलदायी संबंध जोडता आले असते ?

आधुनिक युरोपीय ग्रीक संस्कृतीचा वारसा सांगतात. हे अर्थात योग्य आहे. युरोपीय संस्कृतीतील बौद्धिक-कलात्मक आशय हे ग्रीक संस्कृतीचे देणे आहे. राजकीय व्यवस्था, कायदा, प्रशासन हे रोमन संस्कृतीचे देणे आहे आणि धार्मिक, आध्यात्मिक दर्शन आणि साधना हे यहुदी-ख्रिस्ती परंपरेचे देणे आहे असे युरोपीय संस्कृतीचे थोडक्यात स्वरूप आहे. ग्रीक भूमीत उगवलेली ही संस्कृती सतत वाढत, विकसित होत आली आहे. तिच्यात कालांतराने रोमन आणि यहुदी-ख्रिस्ती परंपरा येऊन मिसळल्या आणि ती संपन्न, सर्वांगीण अशी झाली, मध्यंतरी काळ्या युगात (डार्क एज) ती क्षीण झाली होती पण पुन्हा ती बळावली आणि मग अव्याहतपणे प्रगत होत गेली असे हे चित्र आहे. विशेष म्हणजे ही स्वायत्त आणि स्वयंपूर्ण अशी संस्कृती आहे. जगात इतरत्र इतर मानवसमाजांच्या संस्कृती होत्या. त्यांच्यात अनेक विलोभनीय वैशिष्टये होती. आणि अनेक विपरीत, अमानुष अशा गोष्टीही होत्या. पण युरोपच्या जवळ किंवा दूर, या संस्कृती फुलत गेल्या किंवा कोमेजत गेल्या तरी युरोपीय संस्कृतीच्या घडणीत किंवा विकासात त्यांचा सहभाग नव्हता. युरोपीय संस्कृतीचे प्राणतत्त्व, तिच्या विकासाचे तत्त्व हे पूर्णपणे आंतरिक होते. इतकेच नव्हे, माणसाच्या बौद्धिक, कलात्मक, नैतिक, आध्यात्मिक अशा ज्या शक्ती आहेत त्यांना पूर्णपणे अनुरूप असलेली आणि म्हणून प्रमाण असलेली एकमेव मानवी संस्कृती हे पाश्चात्त्य संस्कृतीचे स्थान आहे. इतर संस्कृती म्हणजे मानवी निर्मितिक्षमतेने घेतलेली वाकडी वळणे आहेत.

हा अर्थात युरोपीय दंभ आहे. प्लेटो स्वतः इजिप्शियन संस्कृतीचा वारसा सांगतो. आणि काळ्या युगानंतर जेव्हा युरोपीय संस्कृती सचेतन होऊ लागली, तेव्हा तिला अरबी बौद्धिक संस्कृतीकडून चालना मिळाली होती आणि तिचे पोषणही त्याच संस्कृतीकडून होत होते.

पण हा आपला मुद्दा नाही. आपला मुद्दा असा आहे, की हिंदू संस्कृतीने आपण होऊन इतर संस्कृतींशी कधी संबंध जोडले नाहीत. इतर संस्कृतींचे परिशीलन करून त्यांच्यात जे ग्राह्य असेल ते आत्मसात करण्याने असा सक्रिय संबंध जोडला जातो ही भूक हिंदू विचारवंतांनी कधी दाखविली नाही आणि हे पचनाचे सामर्थ्यही दाखविले नाही. उदा., अलेक्झांडरच्या स्वारीनंतर (इ. स. पू. ३२७) ग्रीक संस्कृतीशी जेव्हा भारतीयांचा परिचय झाला तेव्हा ग्रीक ज्योतिषाचे काही अंश भारतीयांनी स्वीकारले खरे; पण प्लेटो–ॲरिस्टॉटलची दर्शने, ग्रीक भूमिती, ग्रीक साहित्य, ग्रीक राजकीय तत्त्वज्ञान यांच्याविषयी ते पूर्णपणे उदासीन राहिले. हे सांस्कृतिक धन भारतीयांनी आत्मसात केले असते तर भारतीय बौद्धिक व्यवहारांना वेगळे वळण लागले असते. सांस्कृतिक आदान-प्रदानाची एक निर्मिती म्हणजे भाषांतरे. एकाही ग्रीक अभिजात ग्रंथाचे संस्कृतमध्ये भाषांतर झालेले आढळत नाही.

हीच गोष्ट इस्लामी–अरबी–संस्कृतींविषयी खरी आहे. इसवी सन ८०० पासूनची पुढील चारशे वर्षे गणित, ज्योतिष, वनस्पतिशास्त्र, रसायनशास्त्र, वैद्यक, इतिहास आणि भूगोल ह्या ज्ञानशाखांत अरबी शास्त्रज्ञांनी अत्यंत मौलिक आणि भरपूर भर घातली होती. हे शास्त्रज्ञ अरबी भाषेत लेखन करीत ह्या अर्थाने अरबी होते. त्यांत मुसलमान होते तसे ख्रिस्ती, यहुदी आणि इतर धर्मपंथांचेही होते. महत्त्वाची गोष्ट अशी की इस्लामी संस्कृतीत विकसित झालेले हे विचारधन होते.

अनुक्रमणिका

ग्रीकांचा वैचारिक वारसा अरबांनी आत्मसात केला आणि त्याच्या पायावर एक नवीन मजला चढविला असे नेहमी म्हटले जाते आणि ते सत्य आहे. पण एक तर मजला नवीन होता. ओसाड, ढासळत आलेल्या इमारतीची केवळ डागडुजी अरबांनी केली नाही. शिवाय वैचारिक वारसा आत्मसात करणे म्हणजे केवळ इतरांनी निर्माण केलेले धन गोळा करण्यासारखे नसते. जिज्ञासा, तार्किक शिस्त, अपरिचित विचारांच्या अंतरंगात शिरण्यासाठी आवश्यक असलेली बौद्धिक सहानुभूती आणि कल्पनाशक्ती हे गुण अंगी असल्याशिवाय बौद्धिक वारसा आत्मसात करता येत नाही आणि तो आत्मसात केल्याने विकसित झालेल्या ह्या गुणांच्या जोरावर त्याच्यात भर घालण्याची शक्ती अंगी येते.

अरबांनी जो वारसा असा आत्मसात केला तो प्रामुख्याने ग्रीक असला तरी केवळ ग्रीक नव्हता. त्याच्यात महत्त्वाचा हिंदू घटक होता. अल्बेरूणीचे उदाहरण घेऊ. अल्बेरूणी इ. स. १०१८ मध्ये भारतात आला आणि तेरा वर्षे ह्या देशात राहिला. हा काळ म्हणजे महंमद गझनवीच्या स्वाऱ्यांचा काळ. पण ह्याच वेळी अल्बेरूणी भारतीय शास्त्रे आणि दर्शने यांचा अभ्यास करीत होता. ज्योतिषशास्त्र, गणित, तत्त्वज्ञान, भूगोल, भूगर्भशास्त्र इ. विषयांवर अल्बेरूणीने १८३ ग्रंथ लिहिले आहेत. 'किताबअल-हिंद' – भारताविषयीचा ग्रंथ– हा त्यांतील एक. अल्बेरूणीच्या लिखाणामुळे, तसेच बार्माक म्हणून ओळखण्यात येणाऱ्या पर्शियन पंडितांच्या प्रयत्नांमुळे भारतीय शास्त्रांची इस्लामी जगाला ओळख झाली.

'ब्रह्मस्फुटसिद्धान्त' आणि 'खंडखाद्यक' ह्या ग्रंथांचे इ. स. ७५३–७७४ ह्या काळात अरबीमध्ये भाषांतर झाले. दशमान पद्धती, तिला अनुसरून संख्यांची बेरीज, गुणाकार इ. प्रक्रिया आणि विशेषत: त्रैराशिक यांची माहिती अशा भाषांतरांतून मध्य आशियात आणि नंतर स्पेनमध्ये व शेवटी सर्व जगामध्ये पसरली. सुश्रुत आणि चरक या संहितांचीही अरबीमध्ये भाषांतरे झाली. ७ व्या शतकातील एका अरबी (ख्रिस्ती) विचारवंताने सर्व ज्ञानाचा उगम ग्रीकमध्ये आहे असे मानणाऱ्या अहंमन्य ग्रीक पंडितांना उद्देशून काढलेले उद्‌गार लक्षणीय आहेत. "हे (ग्रीक पंडित) सर्व हिंदू शास्त्रांची चर्चा टाळतात... पण ज्योतिषशास्त्रात हिंदूंनी सूक्ष्म शोध लावले आहेत आणि ते ग्रीक आणि बाबिलोनियन शोधांपेक्षा अधिक कल्पक आहेत. त्यांच्या (हिंदूंच्या) गणन पद्धतीचे वर्णन करावे तेवढे थोडे ठरेल अशी ती आहे. नऊ खुणांच्या (अंकांच्या) साहाय्याने ते गणन करतात. आपण ग्रीक बोलतो म्हणून आपण शास्त्राच्या सीमेपर्यंत पोचलो आहोत असे जे मानतात त्यांना जर ह्या गोष्टी समजून आल्या तर इतरांनाही काही ज्ञान आहे अशी त्यांची खात्री पटेल."

तेव्हा अरब हिंदूंपासून शिकले. हिंदू अरबांपासून शिकले नाहीत. ते आत्ममग्न राहिले. हा अर्थात हिंदूंचा दुबळेपणा होता. असे का घडले असेल हे समजणे कठीण आहे. धार्मिक अभिनिवेशामुळे असे घडले असेल असे वाटत नाही. 'वैदिक' पंडितांनी बौद्ध, जैन इ. अवैदिक दर्शनांचा कसून अभ्यास केला आहे. ग्रीकांच्या सांस्कृतिक अहंकारासारखाच हा सांस्कृतिक अहंकार असणार. पण हा अहंकार घातक असतो. आपल्यातील चैतन्य ओसरत आहे याचे ते लक्षण असते.

जेव्हा भारतीय मुसलमान सुशिक्षित होतो आणि आपण मुसलमान आहोत ही त्याची जाणीव दृढ आणि पुष्ट होते तेव्हा इस्लामच्या इतिहासातील हे देदीप्यमान ज्ञानयुग त्याच्या अस्मितेचा (आयडेन्टिटीचा) एक अविच्छेद्य भाग असतो; त्याच्या रास्त अभिमानाचा विषय असतो. सर्वसाधारण सुशिक्षित हिंदूच्या मनात जागतिक संस्कृतीच्या इतिहासाचा जो आराखडा असतो त्याच्यात इस्लामच्या इतिहासातील ह्या पर्वाला अजिबात स्थान नसते. मुसलमान आक्रमक, शूर पण क्रूर आणि रासवट, रांगडे होते, त्यांनी हिंदू राजांचा पराभव केला हे तर झालेच पण हिंदू संस्कृतीचा विध्वंस केला, मंदिरे नष्ट केली, बेबंदशाही माजविली एवढीच त्याची मुसलमानांविषयीची कल्पना असते. पण मुसलमानी आक्रमकांच्या केवळ टोळधाडी येथे आल्या असे म्हणणे एकांगी आणि विपरीत आहे. मुसलमानांनी येथे टिकावू राज्ये उभारली. त्यांचे लष्करी, राजकीय, प्रशासकीय कर्तृत्व हिंदूंच्या कर्तृत्वापेक्षा श्रेष्ठ ठरले. ह्या कर्तृत्वाची पार्श्वभूमी कोणती होती? इराणी आणि बायझान्टाइन साम्राज्यांपासून अरबांनी महत्त्वाचे धडे उचलले. त्यांच्यात सुधारणाही केली. हा सारा इतिहास हिंदूंना केवळ अज्ञात आहे.

उलट, सर्वसाधारण सुशिक्षित मुसलमानाला हिंदू संस्कृतीची– ज्या प्राचीन हिंदू संस्कृतीची फारशी

अनुक्रमणिका

माहिती नसतानाही तिचा उत्कट अभिमान आजचे हिंदू बाळगतात त्या संस्कृतीची फारशी कल्पनाही नसते. प्रेषित महंमदापूर्वी अरबी समाजाची जी स्थिती होती तिचे अज्ञानयुग असे मुसलमान वर्णन करतात. त्या अरबी समाजासारखाच हिंदू समाजही बहुदेवतावादी आणि मूर्तिपूजक असल्यामुळे मुसलमानांबरोबर भारतात खरा धर्म येईपर्यंत भारताचा इतिहास हा अज्ञान-युगाचाच इतिहास आहे अशीच त्यांची सर्वसाधारण कल्पना असते. जे अरब हिंदूंपासून शिकायला तयार होते आणि शिकले त्यांची वृत्ती अर्थात वेगळी होती. ते इस्लामी सांप्रदायिक अहंतेपासून मुक्त झाले होते. काही कारणाने इस्लामी समाज परत इस्लामी सांप्रदायिक अहंकारात फिरून अडकून पडला आहे.

पण एक गोष्ट मान्य करावी लागेल. जिला आपण आधुनिक बौद्धिक संस्कृती म्हणू– आजचे गणित आणि विज्ञान, इतिहास व सामाजिक तत्वज्ञान इ. – तिच्या विकासाच्या इतिहासाचा मार्ग अरबी बौद्धिक संस्कृती-मधून जातो ही संस्कृती ह्या इतिहासाचा एक टप्पा आहे. अरबी संस्कृतीमधून प्राचीन ग्रीक संस्कृतीशी मध्ययुगीन, नवजागृत युरोपने फिरून संबंध जोडला. भारताने ह्या संस्कृतीला जे योगदान केले आहे ते अरबांमार्फत केले आहे. अरबी संस्कृती प्रारंभापासून जागतिक इति-हासाच्या प्रांगणात होती. भारतीय संस्कृती ही अलगपणे विकसित झालेली आणि अलग राहिलेली संस्कृती आहे. ती इतरांच्या अभ्यासाचा विषय म्हणून राहिली. जागतिक संस्कृतीच्या विकासात ती स्वतः होऊन कधीही सक्रिय नव्हती. वर म्हटल्याप्रमाणे हा ह्या संस्कृतीतील दुबळेपणा आहे.

आता परिस्थिती पूर्णपणे पालटली आहे. राजकीय अलगता आता शक्य नाही. पृथ्वीचा कानाकोपरा, महा-सागराचे तळ आणि अंतरिक्ष आंतरराष्ट्रीय व्यवस्थेत सामावून घेतले गेले आहेत. ह्या व्यवस्थेत सामंजस्याने पण स्वायत्ततेने आणि स्वाभिमानाने कसे जगायचे हा भारतापुढचा प्रश्न आहे. बौद्धिक अलगपणाही शक्य नाही. ब्रिटिशांनी ती लादली खरी पण आपण तिचे स्वागत केले. ब्रिटिशांनी ती लादली नसती तरी आपण तिचे हळूहळू ग्रहण केले आहे. आणि आपण ती इतकी आत्मसात केली आहे की आपण आता स्वतःकडे, आपल्या प्राचीन संस्कृतीकडे, तिच्या डोळ्यांनी पाहतो. आपल्या (हिंदू) संस्कृतीचा आणि आधुनिक संस्कृतीचा मेळ कसा घालावा, घालता येईल का हे आपल्या-पुढील– हिंदूंपुढील प्रश्न आहेत.

आंतरराष्ट्रीय व्यवस्थेत स्वाभिमानाने जगण्या-साठी घटनेने निर्माण केलेले जे भारतीय राज्य आहे ते टिकवून धरले पाहिजे. ही घटना आणि राज्य ही प्रामु-ख्याने ज्यांनी आधुनिक, बौद्धिक आणि सामाजिक संस्कृती आत्मसात केली होती अशा हिंदू मध्यमवर्गीय नेत्यांची निर्मिती आहे. ही इहवादी घटना आणि इहवादी राज्य आहे. हिंदू बहुजनसमाजाच्या पाठिंब्यावर त्यांनी ही निर्मिती केली आणि शहाण्या ख्रिस्ती, पारशी आणि मुसलमान नेत्यांनी त्यांना साथ दिली. पण मुस्लिम नेतृत्व नेहमी अलगतावादी राहिले आणि त्यांच्या धार्मिक आणि ऐतिहासिक अहंभावाचे ब्रिटिशांनी पद्धतशीरपणे पोषण केले. आजच्या मतांच्या राजकारणात सर्वच राजकीय पक्ष सोयीनुसार ह्या अलगतावादी अहंभावाचे कोड पुरवीत आहेत. आज जो हिंदू जातीयवाद उफा-ळून आल्यासारखा दिसतो ती ह्या स्वरूपाच्या राज-कीय नीतीला झालेली स्वाभाविक प्रतिक्रिया आहे. ती स्वाभाविक असली तरी आंधळी आहे.

इहवादी राज्याची निर्मिती आवश्यक आणि योग्य होती ह्याचे कारण भारतात अनेक धार्मिक समाजांची वसती आहे हे नाहीच. वैज्ञानिक तंत्रज्ञानावर आधार-लेले उत्पादन आणि त्याचे वितरण हा जो आधुनिक आर्थिक व्यवहार आहे तो कोणत्याही विशिष्ट धर्माच्या तत्त्वांवर आधारलेला नाही. उत्पादनात उपयुक्तता किंवा कार्यक्षमता आणि वितरणात समताधिष्ठित न्याय ही ह्या व्यवहाराची आधारभूत तत्त्वे आहेत. मानवी समता, व्यक्तिव्यक्तींमधील समता आणि त्याचा विस्तार– उदा., समूहांमधील समता– हे सामा-जिक व्यवहारांतील आणि म्हणून वितरणातीलही मूलभूत नैतिक मूल्य आहे. अनेक ऐतिहासिक, धार्मिक, सामाजिक, आर्थिक कारणांनी हे मूल्य सामाजिक व्यवहारांतील मूलभूत मूल्य म्हणून स्थिरावले आहे. बहुजनसमाजाच्या जाणिवेत ते मुरले आहे. सर्व सामा-जिक, राजकीय, आर्थिक व्यवहारांची ह्या मूल्याला अनुसरून पुनर्रचना झाली पाहिजे ही बहुजनसमाजाची प्रकट किंवा सुप्त मागणी आहे. अशी पुनर्रचना होईपर्यंत कोणताही समाज स्थिर, निदान संतुष्ट राहणार नाही.

मानवी समतेचे मूल्य कोणत्याही विशिष्ट धार्मिक परंपरेशी बांधलेले नाही. किंवा ते सर्वच धार्मिक–

अनुक्रमणिका

आध्यात्मिक परंपरांशी बांधलेले आहे. सर्व सामाजिक व्यवहारांत, व्यक्तिव्यक्तींमधील सर्व प्रकारच्या ह्या मूल्यांचा चोखपणे आविष्कार झाला पाहिजे ही आधुनिक मागणी आहे. स्वातंत्र्याच्या लढ्याच्या सर्वमान्य हिंदू नेत्यांना ह्या परिस्थितीचे योग्य आकलन होते म्हणून त्यांनी दुहेरी प्रयत्न केले. स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर जे स्वतंत्र राज्य अस्तित्वात येईल ते इहवादी असेल हे त्यांनी घोषित केले. त्याबरोबरच हिंदू धार्मिक–आध्यात्मिक परंपरेची मानवी समतेला अनुकूल अशी नवीन मांडणी केली.

आज ज्यांना हिंदू समाजाचे एक धार्मिक समाज म्हणून नेतृत्व करायचे असेल त्यांनी हेच कार्य नेटाने पुढे चालविले पाहिजे. बहुसंख्य मंत्री आणि सर्व थरांवरील बहुसंख्य सरकारी नोकर हिंदू आहेत. कार्यक्षमता आणि समता ह्या मूल्यांना अनुसरून जर त्यांनी सचोटीने राज्यकारभार केला तर देशाचा कायापालट होईल. उत्पादन वाढविण्यासाठी, सामाजिक-आर्थिक विषमता हळूहळू कमी करण्यासाठी, नागरी शांतता आणि सुव्यवस्था दृढ करण्यासाठी कायदे होतील. पोलिस निःपक्षपातीपणे कायद्यांची अंमलबजावणी करतील (आज होत आहे त्याप्रमाणे गोरगरिबांना, दलितांना आणि आदिवासींना पिळून काढण्यासाठी ते धनिकांना साहाय्य करणार नाहीत.). भारतीय प्रजासत्ताक हे भक्कम राज्य होईल. लोकहितासाठी केलेले कायदे, ह्या कायद्यांची निःपक्षपातीपणे, व्यक्तिनिरपेक्षतेने होणारी अंमलबजावणी असे जर शासकीय व्यवहाराचे स्वरूप असेल तर त्याच्यात सर्व भारतीय आणि भारतीयेतर व्यक्तीसुद्धा सुसंवादीपणे सामावून घेता येतील. मग त्या कोणत्याही धर्माच्या किंवा वंशाच्या असोत.

आज हिंदू समाजाला मुसलमानांची भीती बाळगण्याचे कारणच नाही. जे नाठाळ मुसलमान दंगेधोपे घडवून आणीत असतील त्यांचा कायद्यांना अनुसरून बंदोबस्त करता येईल. अशा प्रवृत्तीच्या हिंदूंचा, ख्रिस्त्यांचा किंवा जे कुणी असतील त्यांचाही असाच बंदोबस्त करता येईल. सरकार दक्ष असेल तर आखाती देशांतून किंवा इतर कुठूनही गैर कामासाठी देशात पैसा येणार नाही. जे मुसलमान बाह्यात्कारी काही न करता मनातल्या मनात इस्लामच्या जागतिक विजयाची पताका फडकवण्याचे स्वप्न पाहात असतील त्यांचे कायदा काही करू शकणार नाही. पण कायद्याने किंवा कुणीही त्यांचे काही करायचे कारणही नाही. मनचे मांडे खाणे हा गुन्हा नाही.

हिंदू समाजाला जी भीती आहे ती त्याच्या आंतरिक दुबळेपणापासून आहे.

भारतीय मुसलमान ही धार्मिक-सांस्कृतिक जमात ही भारतीय जनतेचा एक वेगळा, पृथगात्म असा घटक आहे हे निर्विवाद आहे. आपल्या धार्मिक-सांस्कृतिक परंपरेला अनुसरून जगण्याचा व आपले सामूहिक जीवन घडविण्याचा ह्या जमातीला हक्क आहे. हा हक्क निर्वेधपणे बजावता यावा अशी आकांक्षा जर भारतीय मुसलमानांनी धरली, हा हक्क बजावण्याचा आग्रह धरला तर ही स्वाभाविक आणि योग्य अशीच गोष्ट आहे असे मानले पाहिजे. जातीयवादी वृत्ती म्हणून तिच्याकडे पाहणे अन्यायकारक ठरेल.

भारतीय समाज हा भिन्न आणि स्वायत्त अशा जमातींचा मिळून बनलेला आहे अशी पारंपरिक हिंदू दृष्टी आहे. स्वतःच्या समाजाविषयी त्यांची अशीच कल्पना आहे. ह्या कल्पनेचा विस्तार करून भारतीय समाजात इतर धार्मिक समाज सामावून घेण्यात हिंदू समाजाला कोणतीही अडचण भासलेली नाही. हिंदू समाज अनेक जातिजमातींचा बनलेला असला तरी त्याच्यात एकात्मताही आहे. रामायण आणि महाभारत, भागवत आणि इतर पुराणे हे सर्वांचे धर्मग्रंथ आहेत. ज्ञातिदैवते आणि कुलदैवते भिन्न असली तरी ग्रामदैवते सर्व जातींची असतात. तीर्थक्षेत्रे सर्वांना समान आहेत. पुनर्जन्म, कर्मसिद्धान्त, पापपुण्य इ. जीवनाचा अर्थ विशद करणाऱ्या संकल्पना सर्वांना समान आहेत. ज्ञानेश्वर आणि तुकाराम, कबीर आणि चैतन्य हे सर्वांचे संत आहेत. एकात्मतेच्या ह्या धार्मिक पायावर मुसलमान, ख्रिश्चन, यहुदी इ. धर्मपंथियांना एका समाजात सामावून घेता येणार नाही हे उघड आहे. ह्यासाठी वेगळ्या स्वरूपाचा पाया शोधून काढावा लागेल.

असा पाया जर घडविता आला नाही तर हिंदू समाज व इतर धार्मिक जमाती यांच्यात दूरता, अंतर राहील. पण हिंदूंच्या दृष्टीने त्यांच्याशी वितुष्ट येण्याचे कारण नाही. हिंदू समाजाच्या अंतर्गत जातिजमातींमध्ये परंपरेने चालत आलेली अशी ही दूरता, कमी-अधिक दूरता आहे; पण त्यांच्यात वितुष्ट नव्हते. आज त्यांच्यात जे वितुष्ट दिसते– उदा., दलित जाती आणि

सवर्ण जाती, किंवा ब्राह्मणेतर आणि ब्राह्मण– त्याच्या मागची प्रेरणा 'आधुनिक' आहे. हिंदू समाजामध्ये जातींची जी उतरंड आहे तिच्यात अनुस्यूत असलेल्या विषमतेचे निर्मूलन करून आपल्या जातीला सामायिक समाजाच्या चौकटीत समान सामाजिक दर्जा मिळविण्याची ती प्रेरणा आहे. सामाजिक दर्जा जर खरोखर समान असायचा असेल तर सामाजिक जीवनाच्या सर्व अंगांत ही समानता प्रतिबिंबित झाली पाहिजे– शिक्षण, सांस्कृतिक पातळी, उत्पन्न, प्रतिष्ठित व्यवसायांत प्रवेश, इ.– असा आग्रह ही प्रेरणा धरते आणि त्याला अनुसरून सामाजिक पुनर्रचना करू पाहते. तेव्हा ह्या वितुष्टाला विधायक अशी बाजू आहे आणि परस्परांशी वितुष्ट करणाऱ्या जमाती एकाच समाजाचे घटक आहेत ही दृष्टी ह्या बेबनावामध्ये अंतर्भूत आहे. ज्या दलितांनी हिंदू धर्माचा त्याग करून बौद्ध धर्म स्वीकारला ते स्वत:ला हिंदू समाजाचा घटक मानीत नाहीत हे खरे आहे. पण हिंदू आणि बौद्ध परंपरांचे परस्परांशी असलेले संबंध पाहिले तर हे धर्मांतर एका सामायिक धार्मिक-सांस्कृतिक परंपरेच्या संदर्भात झाले आहे, ह्या परंपरेचे शुद्धीकरण करण्याचा हा प्रयत्न आहे, तिचा त्याग नव्हे असेच दिसून येईल.

पण हिंदू आणि मुसलमान समाजांत केवळ दुरावा नाही, वितुष्ट आहे. हे वितुष्ट ब्रिटिश काळातले आहे. त्याला ब्रिटिशांनी चालना दिली आणि खतपाणी घातले, पण त्याची बीजे ब्रिटिशपूर्व भारतीय इतिहासात आहेत आणि मुस्लिम धार्मिक-सांस्कृतिक परंपरेत आहेत. ती हिंदू परंपरेत नाहीत. वर म्हटल्याप्रमाणे हिंदू सामाजिक दृष्टीप्रमाणे मुसलमान (किंवा ख्रिस्ती) ही धार्मिक दृष्टचा परकी असलेली जमात आहे. पण भारतीय समाजाचे घटक म्हणून ह्या जमातींची स्वायत्तता मान्य करण्यात हिंदू समाजाला काहीच अडचण नाही. हिंदू आणि मुसलमान ह्या जमाती एकाच भारतीय समाजाचे भिन्न पण समान घटक आहेत असे मानण्यात ज्या अडचणी आहेत त्यांची मुळे इस्लामच्या धार्मिक–सामाजिक परंपरेत आहेत आणि भारतीय मुसलमानांच्या ऐतिहासिक स्मरणात आहेत. हिंदूंच्या दृष्टीने ह्या दोन जमातींत दुरावा आहे; जे वितुष्ट आहे ते मुसलमानांच्या बाजूने आहे.

हिंदू आणि मुसलमान जमातींना **एकात्म** समाजात गोवून घेण्यासाठी हिंदू समाजाची पारंपरिक धार्मिक-सामाजिक दृष्टी पुरेशी ठरणार नाही, ह्यासाठी एक वेगळेच अधिष्ठान आवश्यक आहे हे उघड आहे. हे अधिष्ठान दुहेरी आहे. सर्व भारतीय व्यक्तींची– मग त्या कोणत्याही धार्मिक जमातीच्या असोत– राजकीय व सामाजिक समता स्वीकारणारी इहवादी राज्यसंस्था हा एकात्म भारतीय समाजाचा एक पाया असेल. पण एकात्म समाजाच्या निर्मितीसाठी हा पाया पुरेसा नाही. एकात्मतेला दृढता देण्यासाठी प्रादेशिक राष्ट्रवादाची– भारतीय राष्ट्रवादाची– भावनाही समाजात मुरावी लागेल. धार्मिक जमात हे जे विशिष्ट स्वरूपाचे सामाजिक संघटन आहे त्याला इहवादी राज्य आणि राष्ट्र ह्या दोन 'आधुनिक' सामाजिक संघटनांशी संवादी आणि विधायक संबंध जोडावे लागतील. भारतीय मुसलमानांना एक जमात म्हणून, ही गोष्ट अजून साधलेली नाही. (हिंदू जमातीला ती अर्धवट साधली आहे. पण अर्धवट तरी साधली आहे.)

ईश्वराचे स्वरूप आणि ईश्वर व माणूस यांच्यामधील संबंध ह्यांच्याविषयीच्या काही सिद्धान्तांवर आधारलेली एक विशिष्ट उपासना पद्धती एवढेच केवळ इस्लामचे स्वरूप नाही. इस्लामी समाजाच्या आणि इस्लामी व्यक्तीच्या जीवनाच्या सर्व अंगांचे, शेवटच्या तपशिलापर्यंत नियमन करणारी ती एक जीवनसरणी आहे असा दावा मुसलमान अभिमानाने करतात. हा दावा योग्य आहे. पण हे इस्लामचे खास वैशिष्टच आहे असे नाही. आधुनिक संस्कृतीच्या उदयापूर्वी सर्वच प्रगल्भ धर्मांचे स्वरूप असे होते. ख्रिस्ती समाजाच्या पोटात आधुनिक संस्कृतीचा जन्म आणि विकास झाला. तिच्या संदर्भात पारंपरिक ख्रिस्ती जीवनसरणीची ख्रिस्ती समाजाने पुनर्रचना केली. प्रॉटेस्टंट समाजांनी ती वेगाने केली, कॅथलिक समाजाने सावकाश केली; पण दोघांनाही ती करावी लागली. अठराव्या शतकापासून पाश्चात्त्यांशी आलेल्या संसर्गाने आणि विशेषत: ब्रिटिश अंमल स्थापन झाल्यानंतर हिंदू समाजाच्या अनेक वैचारिक नेत्यांनी, आधुनिक संस्कृतीच्या मूलभूत तत्त्वांचा आणि मूल्यांचा निकष लावून पारंपरिक हिंदू धर्माची आणि समाजरचनेची चिकित्सा केली आणि धार्मिक आणि सामाजिक परिवर्तन करण्याच्या कार्याला वाहून घेतले. भारतीय मुस्लिम समाजाच्या नेत्यांनी हे आवश्यक काम स्वत:च्या समाजासाठी केले नाही. अजूनही ते करायला ते तयार नाहीत. हमीद दलवाई

अनुक्रमणिका

आणि त्यांचे अनुयायी ह्या साधारण विधानाला अपवाद आहेत.

आधुनिकतेचा गाभा कशात आहे ? चिकित्सक विचारपद्धती– तर्क आणि पुरावा यांच्या निकषावर कोणत्याही सिद्धान्ताचे परीक्षण करण्याची सिद्धता– आणि ह्या विचारपद्धतीवर आधारलेली वैज्ञानिक रीती हा आधुनिकतेचा एक घटक. ह्या विचारपद्धतीचा वापर करून विश्वाविषयीचे आणि मानवी समाजाविषयीचे वैज्ञानिक ज्ञान हा दुसरा घटक. हे ज्ञानाशी संबंधित असलेले घटक आहेत. व्यक्तीचे स्वातंत्र्य किंवा स्वायत्तता, व्यक्तीच्या ऐहिक जीवनातील साफल्याचे स्वतःसिद्ध मूल्य, व्यक्तींमधील मूलभूत समानता, उपयुक्तता आणि समताधिष्ठित न्याय ह्यांच्याशी सुसंगत असलेल्या सामाजिक संस्था, आणि ह्या दोन तत्त्वांवर आधारलेला स्वायत्त असा आर्थिक-सामाजिक व्यवहार हे आधुनिकतेचे व्यावहारिक अंग आहे. सर्व नागरिकांची समता आणि स्वायत्तता मान्य करणारी आणि त्यांच्या अनुमतीवर आधारलेली इहवादी राज्यसंस्था हा ह्या स्वायत्त ऐहिक व्यवहाराचा एक भाग आहे आणि त्याचे साधन आहे. अशी राज्यसंस्था भारतात स्थापन करावी हे साध्य भारतीय राष्ट्रसभेच्या अध्वर्यूंनी स्वीकारले होते. सर्वसामान्यपणे असे म्हणावे लागते, की भारतीय मुसलमानी नेतृत्व ह्या प्रयत्नात उत्साहाने सामील झाले नाही. ते अलिप्त राहिले.

भारतीय इतिहासाचे मुसलमानांना असलेले स्मरण ही, ह्या संबंधात, मोठी आडकाठी असणार. हे स्मरण असे आहे, की भारतात इस्लामी अंमल होता. तेव्हा भारत हा दार्-अल्-इस्लामचा– इस्लामी भूमीचा –भाग होता. कोणत्याही भूप्रदेशात मुसलमान जमातीचे राज्य असावे, हे राज्य म्हणजे इस्लामी जीवनपद्धतीचे संरक्षण करण्याचे साधन असावे, ही आदर्श आणि स्वाभाविक परिस्थिती होय. कारण इस्लाम हा एकमेव खरा धर्म आहे. हा धर्म सश्रद्ध मुसलमानांच्या जमातीत, ह्या जमातीच्या जीवनसरणीत मूर्त झालेला असतो. ह्या जीवनसरणीचे संरक्षण आणि संवर्धन करणे हे राज्यसंस्थेचे कार्य आहे. जे मुसलमान नाहीत ते अर्थात राज्यकर्त्या जमातीत सामील होऊ शकत नाहीत. तेव्हा मुसलमानी राज्यात इतर धार्मिक जमातींना त्यांच्याशी तहनामे करून स्थान देण्यात येते.

इस्लामी राज्याची संकल्पना थोडक्यात अशी आहे. जोपर्यंत मुसलमानी अंमल भारतात होता– किंवा मुसलमानी अंमल भारतात आहे असे मानता येत होते– तोपर्यंत मुस्लिम धार्मिक परंपरेच्या दृष्टीने आदर्श असलेली राजकीय स्थिती भारतात होती. ब्रिटिश अंमल भारतात प्रस्थापित झाल्यावर ही परिस्थिती अर्थात पालटली. पण ब्रिटिशांनी मुसलमान धरून सर्व भारतीय जमातींना आपापल्या धर्माचे पालन करण्याला पूर्ण स्वातंत्र्य दिले. तेव्हा मुसलमानांच्या दृष्टीने भारत हे दार्-अल्– ठरले. म्हणजे ही राजवट इस्लामी नसली तरी इस्लामी धर्माचरणाला प्रतिबंध करणारी नसल्यामुळे ती उलथून टाकून इस्लामी राज्य स्थापन करणे हे मुसलमानांचे धार्मिक कर्तव्य आहे असे मानायचे कारण नव्हते. तिचा स्वीकार करून मुसलमान आपला धर्म पाळू शकत.

जेव्हा राष्ट्रसभेने भारतात लोकशाही हक्कांचा विस्तार व्हावा अशी चळवळ सुरू केली तेव्हा तिला मुसलमानी नेतृत्वाने कोणता प्रतिसाद दिला ? ह्या चळवळीची तार्किक परिणती भारतात लोकशाही राजवट स्थापन होण्यात होणार होती. आणि ह्या साध्याला मुस्लिम नेतृत्वाने–बद्रुद्दिन तय्यबजी ह्यांच्यासारखे अपवादात्मक नेते वगळले तर– विरोध केला. खरोखर जीनांना फाळणी नको होती, राष्ट्रसभेच्या नेत्यांनी ती त्यांच्यावर लादली आणि त्यांनी ती नाइलाजाने स्वीकारली असा प्रचार अलीकडे सुरू झाला आहे. पण फाळणीचा पर्याय बाजूला सारून भारताची अखंडता टिकविण्यासाठी जीनांची जी मागणी होती ती काय होती ?ती थोडक्यात अशी होती की, १) भारतात जेथे सलग मुस्लिम बहुसंख्य होते तेथे पूर्णपणे स्वायत्त अशी उपराज्ये असावीत, २) आणि केंद्र सरकारात मुसलमानांना ‘ सवर्ण ’ हिंदूएवढे प्रतिनिधित्व असावे– म्हणजे इतर अल्पसंख्याकांशी संगनमत करून मुसलमानांना सत्ता हाती घेता येईल. थोडक्यात, लोकशाहीच्या आधुनिक बुरख्याखाली मुसलमानांची भारतावर सत्ता प्रस्थापित करणे हे ह्या धोरणाचे उद्दिष्ट होते. मग भारत परत दार्-अल्-इस्लाममध्ये सामील झाला असता. ते साधत नाही हे स्पष्ट झाल्यावर ज्या प्रदेशांत मुस्लिम बहुसंख्य होते तेथे मुस्लिम राज्ये स्थापन करण्यावर मुस्लिम नेतृत्वाला समाधान मानावे लागले.

भारतीय उपखंडात म्हणा किंवा भारतीय संघराज्यात म्हणा मुसलमान अल्पसंख्य होते आणि आहेत. बहुसंख्य हिंदूंनी घडविलेल्या सांस्कृतिक, धार्मिक, आर्थिक, राजकीय परिसरात जगताना आपल्या दुबळेपणाची, असहायतेची जाणीव बाळगून त्यांना जगावे लागत असणार. तेव्हा आपल्या धार्मिक, राजकीय इ. हितसंबंधांच्या रक्षणासाठी काही संरक्षक तरतुदींची मागणी ते स्वाभाविकपणे करणार अशी दृष्टी कुणीही अभारतीय व्यक्ती स्वीकारील. तिच्यात अर्थात तथ्य आहे; पण ह्या दर्शनातून महत्त्वाचे सत्य वगळले जाते. भारतीय मुसलमानांमध्ये एक खोल अहंकार, स्वतःच्या श्रेष्ठत्वाविषयीची एक तीव्र भावना आहे. एकमेव खऱ्या धर्माचे आपण अनुयायी आहोत आणि भारताची ऐतिहासिक राज्यकर्ती जमात आहोत ह्या जाणिवांच्या मिश्रणातून ही श्रेष्ठत्वाची भावना बनली आहे. (कोणत्याही जमातीविषयीचे सार्वत्रिक विधान ज्या प्रमाणात सत्य आहे त्या प्रमाणात वरील विधान सत्य आहे असे म्हणता येईल.) त्यामुळे आपल्याला काही विशेषाधिकार असणे न्याय्य आहे आणि विशेषाधिकार नाकारले जाणे, केवळ समतेने वागविले जाणे हा आपल्यावरील अन्याय आहे असा सुप्त निकष स्वीकारून ते आपल्या स्थितीकडे पाहतात. एका सामायिक व्यवस्थेत इतर जमातींशी समानतेच्या नात्याने वागणे त्यांना कठीण जाते. ह्याचा अर्थ असा, की भारतीय मुसलमानांची जमात धार्मिक परंपरेच्या कोषातून बाहेर पडलेली नाही.

ह्यासाठी इतर जमातींनी निदान अर्धवटपणे जे केले आहे ते भारतीय मुसलमानांनाही करावे लागेल. स्वतःची परंपरा न सोडता, तिच्यात घट्टपणे ठाण मांडून, तिच्याकडे चिकित्सक आणि ऐतिहासिक दृष्टीने त्यांना पाहावे लागेल. इस्लामी परंपरेची इतर परंपरांकडे पाहण्याची एक दृष्टी आहे. तिच्याप्रमाणे इस्लाममध्ये संपूर्ण आणि शुद्ध सत्य प्रकट झाले असल्यामुळे इस्लामच्या उदयानंतर इतर परंपरा खरे पाहता गतार्थ झाल्या आहेत; पण त्यांच्यात सत्याचा अंश असल्यामुळे इस्लाम त्यांना कमी-अधिक प्रमाणात आदराने वागवतो. ही दृष्टी सोडून स्वतःच्या परंपरेकडे ऐतिहासिक आणि चिकित्सक दृष्टी धारण केल्याशिवाय इस्लामला वैश्विक (युनिव्हर्सल) दृष्टिकोण स्वीकारता येणार नाही. म्हणजे इतर परंपरांशी समतेच्या भूमिकेवरून संवाद साधता येणार नाही.

उदा., इस्लामच्या प्रेषितांनी गुलामगिरीची प्रथा रद्द केली नाही; पण गुलामांना कनवाळूपणे वागवावे, त्यांना मुक्त करणे पुण्यकर असते असा उपदेश केला. स्त्रीपुरुषांमध्ये समानतेचे नाते असावे असा नियम केला नाही; पण इस्लामपूर्व अरबी समाजाच्या तुलनेने स्त्रियांना अनेक अधिकार दिले आणि त्यांना आदराने व प्रतिष्ठेने वागवावे असा आदेश दिला. प्रेषितांसमोर जे सत्य ईश्वराने प्रकट केले आणि त्यांच्याकरवी मानवजातीसाठी प्रकट केले, ते चिरंतनपणे प्रमाण आहे असे मानणे हा इस्लामी श्रद्धेचा गाभा आहे. त्याला धक्का न लावता मुसलमानांना हा ऐतिहासिक दृष्टिकोण स्वीकारता येईल. कारण जे संपूर्ण आणि विशुद्ध सत्य प्रकट झाले ते एका विशिष्ट ऐतिहासिक काली, एका विशिष्ट समाजाच्या संदर्भात प्रकट झाले. हे सत्य म्हणजे केवळ बौद्धिक सिद्धान्त नव्हता. तो जीवनमार्ग होता. ह्या जीवनमार्गाच्या आविष्कारावर विशिष्ट सामाजिक परिस्थितीच्या मर्यादा त्या काळी पडल्या असणार. गुलामांच्या श्रमांशिवाय अमुक एका पातळीचे उत्पादन करता येणे शक्य आहे अशी कल्पनाही कुणाला असणार नाही. एकाच ईश्वराची अपत्ये म्हणून माणसामाणसांमधील समता हे जर पैगंबरांना प्रकट झालेले व त्यांनी उद्घोषित केलेले चिरंतन मूल्य असेल तर प्रत्येक पिढीला आणि प्रत्येक व्यक्तीला आपल्या आयुष्याच्या प्रत्येक कृतीत त्याचा शक्य तितका विशुद्ध आविष्कार करण्याचा प्रयत्न करावा लागेल. तेव्हा आजचा सश्रद्ध मुसलमान गुलामगिरीची प्रथा किंवा स्त्रीपुरुषांमधील विषमता स्वरूपतःच अनैतिक आहे असे मानेल. चिरंतन इस्लामी मूल्यांचा एका दृष्टीने हा विकास आहे, दुसऱ्या दृष्टीने त्यांच्या सम्यक् स्वरूपाचा अधिकाधिक पर्याप्त असा आविष्कार आहे.

पण एवढ्याने भागत नाही. भौतिक विश्व, पृथ्वीवर जीवसृष्टींची झालेली उत्क्रांती, रानटी अवस्थेपासून झालेला मानवजातीचा विकास ह्यांविषयीचे बरेचसे चोख ज्ञान आज उपलब्ध आहे. इतिहासात उदयाला आलेल्या, बहरलेल्या आणि ऱ्हास पावलेल्या अनेक मानवी संस्कृती आणि त्यांनी एकमेकांना केलेले नैतिक, आध्यात्मिक, बौद्धिक योगदान यांची माहिती आज आपल्याला आहे. ह्या मानवी इतिहासाच्या संदर्भात प्रत्येक विशिष्ट परंपरेकडे आज पाहावे लागेल. 'आध्यात्मिक सत्याचे प्रकटन (रेव्हेलेशन)' ह्या

अनुक्रमणिका

संकल्पनेचा अर्थ नव्याने लावावा लागेल. यहुदी आणि ख्रिस्ती प्रकटनाच्या पार्श्वभूमीवर इस्लामचे सत्य प्रकट झाले आहे हे ऐतिहासिक सत्य आहे. इतर अनेक धार्मिक-आध्यात्मिक पंथांची महंमद पैगंबरांना माहिती नव्हती हेही ऐतिहासिक सत्य आहे. तेव्हा पैगंबरांना लाभलेल्या प्रकटनात अंतिम व संपूर्ण असे आध्यात्मिक-नैतिक सत्य सामावलेले आहे हा दावा कसा टिकू शकेल ? धार्मिक क्षेत्रात अनेकतावादाचा (प्लूरलिझम) स्वीकार करणे अनिवार्य आहे.

धार्मिक अनेकतावाद म्हणजे आपल्या धार्मिक परंपरेशिवाय इतरही धार्मिक परंपरा अस्तित्वात आहेत ह्या वस्तुस्थितीपुढे मान तुकविणे नव्हे ; तर सत्याचे जे दर्शन आपल्या परंपरेत सामावलेले आहे त्याहून भिन्न अशा दर्शनांवर इतर परंपरा आधारलेल्या आहेत आणि ही दर्शने भिन्न असली तरी प्रमाण आहेत ही भूमिका स्वीकारणे. जर स्वतःच्या परंपरेकडे आपण चिकित्सकपणे पाहू शकलो तर इतर परंपरांकडेही आपण आत्मीयतेने आणि विधायकपणे पाहू शकतो. मग इतर परंपरा आपल्या परंपरेला पूरक ठरतात.

इस्लामच्या धार्मिक आणि सामाजिक नेत्यांनी ही चिकित्सक, विधायक दृष्टी स्वीकारली तर भारतात आज धार्मिक वितुष्टाला जी धार आली आहे ती केव्हाच बोथट झाली आहे असे त्यांना आढळून येईल. आज हिंदू जातीयवाद आक्रमक झाला आहे यात शंका नाही. ही विकृती आहे. धार्मिक आक्रमकता हिंदू प्रकृतीत नाही. आज त्यांच्यात जी आक्रमकता दिसते, ती ते इस्लामी व ख्रिस्ती गुरूंकडून शिकले आहेत. चिकित्सक, विधायक दृष्टी स्वीकारणाऱ्या मुसलमानांना वेदकाळापासूनची भारतीय संस्कृती त्यांची स्वतःची संस्कृती म्हणून उपलब्ध होईल. रेनेसांपासून ख्रिश्चनांनी पेगन ग्रीक संस्कृती हा आपला वारसा आहे असे ज्याप्रमाणे मानले, तसे भारतीय मुसलमानांना करता येईल. ह्यामुळे त्यांचा मुसलमानीपणा कमी होईल असे नाही. भारतीयत्व आणि मुसलमानीपण यांचा समन्वय ते साधू शकतील.

हिंदूंची पुरातन पापे ही दुबळेपणाची, अनास्थेची आणि आत्मतुष्टीची आहेत. म्हणून त्यांनी मुसलमानांना दूर ठेवले. मुसलमानांची पापे धार्मिक अहंमन्यतेची आणि तिच्यातून निर्माण झालेल्या आक्रमकतेची आहेत. ह्यामुळे दोघांचीही हानी झाली आहे. आपापल्या इतिहासापासून धडा घेऊन जर या दोन जमाती मनाने एकमेकांना भेटल्या तर येथे वैशिष्ट्यपूर्ण आणि एकात्म अशी भारतीय संस्कृती उदयाला येईल.

* *

अनुक्रमणिका

शरपञ्जरी भीष्म

म. अ. मेहेंदळे

माझे स्नेही प्रा. ग. प्र. प्रधान यांनी एक शंका विचारली : " 'शरपञ्जरी भीष्म' ह्याचा अर्थ केला जातो तो असा, की भीष्माच्या शरीरात जे बाण घुसले ते मागून निघून शरीरातच रुतून बसले. भीष्म जेव्हा खाली पडले तेव्हा शरीरातल्या बाणांची टोके जमिनीत घुसली आणि भीष्म सरळ खाली जमिनीवर न पडता तसेच वरच्या वर राहिले. हीच कल्पना चित्रात रंगवली जाते, आणि दूरदर्शनवरील महाभारतात भीष्म तसेच अर्धे बाण शरीराखाली, अर्धे वर अशा अवस्थेत असलेले दाखविले गेले. परंतु ह्या कल्पनेत तथ्य आहे का ? संस्कृत कोशात 'शर' म्हणजे एक प्रकारचे गवत असाही अर्थ आढळतो. तेव्हा शरपञ्जरी भीष्म अथवा शरशय्येवरील भीष्म ह्याचा अर्थ शर नावाच्या गवतावर ठेवलेले भीष्म असा होणार नाही का ? ही कल्पना बुद्धीला पटण्यासारखी आहे, पहिली कल्पना अतिरंजित आहे व पटणारी नाही."

प्रा. प्रधान यांची शंका सकृत्दर्शनी मला योग्य वाटली. 'शर' शब्दाचा मूळ अर्थ एक प्रकारचा वेत. बाण ह्या वेतापासून बनवीत असल्यामुळे (निरुक्त ५.४) बाण ह्या अर्थी 'शर' शब्दही संस्कृतात प्रचारात आला. तेव्हा शरपञ्जरी भीष्म ह्याचा अर्थ प्रा. प्रधान सुचवितात तसा रणभूमीवर पडलेल्या बाणांवर आडवे झालेले भीष्म असा होणे शक्य आहे.

ही कल्पना महाभारतातील वर्णनाशी ताडून पाहता ती सत्य असल्याचे जाणवले.

एक गोष्ट प्रथम लक्षात घ्यायला हवी ती अशी, की भीष्म रणभूमीवर पडले ते त्यांच्या रथातून खाली पडले (६,११४.८१, ८५), दूरदर्शनवर दाखवल्याप्रमाणे ते रथातून खाली उतरल्यावर मग पडले नाहीत. भीष्मांची सारी धनुष्ये अर्जुनाने तोडल्यावर ते ढाल-तरवार हातात घेऊन रथाखाली उतरणार होते, पण तत्पूर्वीच अर्जुनाने त्यांच्या ढालीचे तुकडे केल्यामुळे ते रथाखाली आलेच नाहीत. रथात उभे असतानाच ते खाली कोसळतात. रथात असताना शिखंडीचे बाण त्यांच्या अंगात घुसले असले (६.११४,१२)तरी ते घुसून बाहेर आले असे मानण्याचे कारण नाही, आणि मानले तरी तशी अवस्था खांद्यापासून कमरेपर्यंत होणे शक्य आहे. रथात असताना एखाद्या योद्ध्याच्या पायात बाण घुसले असल्याचे महाभारतात वर्णन नाही. दूरदर्शनने भीष्म खाली उतरून उभे असलेले दाखवल्यामुळे त्यांच्या हातापायांतही बाण घुसलेले दाखवता आले आणि ते पडले तेव्हा त्यांचे सारे शरीर बाणांवर पेलले गेले असे दृश्य निर्माण करता आले. महाभारतात ते रथातून खाली पडले असे म्हटले असल्यामुळे त्यांचे शरीर बाणांवर वरच्यावर राहिले असे मानले तरी ते खांद्यापासून कमरेपर्यंतच्या भागापुरते शक्य आहे. त्यांचे डोके आणि हातपायही लोंबकळत राहतील. परंतु आपण तशी कल्पना करीत नाही.

भीष्म रणभूमीवर पडले तेव्हा ते बाणांवर वरच्यावर राहिले असे महाभारतात कुठेही म्हटले नाही. उलट, ते खाली जमिनीवर पडले (न्यपतद् भूमौ ६.११५.७; पतितोऽपि हि भूतले ६.११४.८९) असे स्पष्ट म्हटले आहे. भीष्मांच्या पडण्याचे वर्णन करताना महाभारतकारांनी ज्या दोन उपमा दिल्या आहेत त्या ह्या दृष्टीने फार बोलक्या आहेत. एके ठिकाणी म्हटले आहे, इंद्रध्वज खाली पडावा तसे, (६.११४.८४) आणि दुसऱ्या ठिकाणी म्हटले आहे, वाऱ्याने उन्मळलेला वृक्ष कोसळावा तसे (६.१४.१३) ते पडले. ह्याचा अर्थ असा की ध्वज अथवा वृक्ष जसा जमिनीवर पडतो तसे ते पडले. एका ठिकाणच्या वर्णनात तर असेही म्हटले की मोठा आवाज करीत (६.१४.१३) ते पडले. असा दणकन आवाज ते जमिनीवर पडले तर होणे शक्य आहे, वरच्या वर राहिले तर होणार नाही.

भीष्म पडले तेव्हा युद्ध हातघाईचे झाले होते. अशा वेळी त्यांच्या रथाभोवती बाणांचा खच झाला असणे अगदी शक्य आहे. त्यामुळे भीष्म पडले तेव्हा ते अगदी जमिनीला लागून न पडता रथाभोवती पडलेल्या बाणांवर पडले. भीष्मांच्या त्या अवस्थेला जेव्हा 'शरतल्पगत' म्हणजे 'शरांच्या शय्येवर पडलेले' असे म्हणण्यात येते. (६.११४.८५; ६.११५.१४ इत्यादी)

तेव्हा त्याचा अर्थ जमिनीवर पडलेल्या बाणांवर आडवे झालेले भीष्म असा करायचा आहे. भीष्म शरशय्येवर पडले तेव्हा त्यांनी भूमीला स्पर्श केला नाही (६·११५·८) असे जे वर्णन आढळते ते ह्या अर्थाने, बाणांवर ते वरच्यावर राहिले म्हणून त्यांनी भूमीला स्पर्श केला नाही असा अर्थ नाही.

भीष्म खाली पडले ते भूमीवरच पडले असे सुचविणारी इतरही काही गमके महाभारतात आढळतात. भीष्म पडल्यावर कौरव व पांडव काही वेळ युद्ध थांबवून त्यांच्याकडे जातात आणि त्यांच्यासाठी बाणांची उशीसह शय्या तयार करतात (शयनं कल्पयामासुः भीष्मायामिततेजसे। सोपधानम् ७·११·६). ही शय्या 'संनतपर्व' बाणांची केली होती. म्हणजे ज्या बाणांचे सांधे नीट जोडले गेले आहेत असे बाण गोळा करून कौरव-पांडवांनी भीष्मांसाठी उशी व शय्या तयार केली. असे बाण निवडण्यामागे हेतू बाणांच्या सांध्याचा खडबडीतपणा भीष्मांना टोचू नये असा असला पाहिजे. भीष्मांसाठी अशी शय्या जर तयार करण्यात आली तर ते पडले तेव्हा बाणांवर पेलले गेले असे म्हणणे कसे शक्य आहे ?

कौरवांकडे शिष्टाई करण्यास गेलेल्या कृष्णाला दुर्योधन सांगतो : "राज्य मागणाऱ्या पांडवांशी युद्ध करण्यात आम्ही धर्माचे पालनच करणार आहोत. युद्धात आम्हाला वीरगती प्राप्त झाली तर आम्ही स्वर्गाला जाऊ. युद्धात शरशय्येवर मरण येणे हा क्षत्रियाचा धर्म आहे. पांडवांपुढे न वाकल्यामुळे आम्हाला जर वीरोचित 'शरशयन' मिळाले तर त्याचा आम्हाला खेद होणार नाही." (५·१२५·१५–१७). दुर्योधन ह्या ठिकाणी क्षत्रियांना उचित अशा ज्या शरशय्येचा उल्लेख करीत आहे ती काय क्षत्रियांच्या अंगात घुसलेल्या बाणांची ? तेव्हा दुर्योधनादी साऱ्या क्षत्रियांच्या बाबतीत 'शरशय्या' ह्याचा अर्थ जसा रणभूमीवर पडलेल्या बाणांची शय्या, तसाच अर्थ भीष्मांच्या शरशय्येच्या बाबतीत करायला हवा.

कर्ण भीष्माला भेटायला आला तेव्हा त्यांनी कर्णाला उजव्या हाताने कवटाळले (६. ११७. ७). दूरदर्शनवर दिसतात तसे जर भीष्म हातापायांत रुतलेल्या बाणांवर पडले असते तर त्यांचा हात कर्णाला कवटाळायला मोकळा कुठून असेल ? ते जमिनीवर पडले होते असे मानले तरच त्यांचा हात मोकळा असू शकेल.

कर्णाला त्या वेळी भीष्म कार्तिकेय त्याच्या जन्माच्या वेळी जशा प्रकारच्या शय्येवर पडला होता तशा प्रकारच्या शरशय्येवर पडलेले दिसले. (सददर्श महात्मानं शरतल्पगतं तदा। जन्मशय्यागतं देवं कार्तिकेयमिव प्रभूम्॥ ६.११७.३). शरजन्मा कार्तिकेय जन्माच्या वेळी जमिनीवर आडव्या पडलेल्या शरांवर निजला होता, त्याच्या अंगात घुसलेल्या उभ्या शरांवर नव्हे. कर्णाने दिलेली ही उपमा 'शरशय्येवर भीष्म' ह्या शब्दप्रयोगांच्या अर्थाविषयी कोठलाही संदेह उरू देत नाही.

भीष्म बाणांवर जमिनीपासून उंच होते अशी कल्पना होण्यास एकच कारण आहे. शरशय्येवर पडलेल्या भीष्मांनी डोक्याखाली उशी मागितली तेव्हा अर्जुनाने तीन बाण जमिनीत घुसवून त्यांना उंच उशी बनवून दिली (६. ११५. ४२). अशी उंच उशी डोक्याखाली घेण्यास भीष्मांचे सारे शरीर तसेच बाणांवर उंच असले पाहिजे हे उघड आहे.

परंतु महाभारतातील इतर वर्णनाशी ह्या घटनेतील वर्णन विसंगत असल्यामुळे ते प्रक्षिप्त मानणे भाग आहे. शरशय्येवरील भीष्म ह्याचा चुकीचा अर्थ केल्यामुळे कोणा कथेकऱ्याने बाणांची उंच उशी अर्जुनाने बनवून दिली ह्या प्रसंगाची मूळ कथेत भर घातली असली पाहिजे. वास्तविक कौरव-पांडवांनी भीष्मांसाठी जेव्हा शय्या तयार केली तेव्हा उशीही दिली होती. परंतु वरील प्रसंगाची कल्पनेने निर्मिती करून कथेकऱ्याने कौरवांची अकार्यक्षमता आणि अर्जुनाचे अस्त्रकौशल्य दोन्ही दाखवण्याचे काम साधले. तसे करताना त्याने एक चूक केल्यामुळे तो वर्णन करीत असलेली घटना प्रक्षिप्त आहे, ह्याचा पुरावाही त्याने देऊन ठेवला. तो म्हणतो भीष्मांनी उशी मागितली तेव्हा तिथे उभे असलेल्या राजेलोकांनी चटकन मऊमऊ व बारीक उशा (तनूनि मृदूनि च ६. ११५. ३३) पुढे केल्या. परंतु भीष्मांनी वीराला त्या अयोग्य म्हणून नाकारल्या. रणांगणावर अशा उशा लगेच मिळाल्या कशा, आणि भीष्मांचे सारे शरीर जर उंच होते तर अशी बारीक उशी डोक्यापर्यंत पोचणार कशी हा विचार कथेकऱ्याला सुचला नाही. तेव्हा हा प्रसंग बनावट आहे असेच मानले पाहिजे आणि शरपंजरी भीष्म म्हणजे जमिनीवर विखुरलेल्या बाणांच्या शय्येवरील भीष्म असा अर्थ करायला हवा.

* *

अक्षरवेध

स्वातंत्र्यवीर सावरकर : एक रहस्य (स्वातंत्र्यवीर सावरकरांच्या व्यक्तित्वाचे एक समन्वित आकलन)—डॉ. द. न. गोखले; मौज प्रकाशन गृह., खटाववाडी, गिरगाव, मुंबई–४००००४; २८ मे १९८९; पृ. १६६; मूल्य १२५ रु.

– १ –

डॉ. द. न. गोखले यांनी हा ग्रन्थ 'सावरकरांना शोधणाऱ्या सहृदय जिज्ञासूंना' अर्पण केला आहे. माझी स्वत:ची सावरकरांकडे पाहण्याची दृष्टी सहृदय जिज्ञासूचीच आहे. स्वातंत्र्यवीर सावरकरांच्या व्यक्तित्वाला व वैचारिक मांडणीला जो न्याय स्वतंत्र भारतात मिळावयास हवा होता तो मिळाला नाही असेच मला वाटते. गांधीहत्या अभियोगात स्वातंत्र्यवीर सावरकरांना 'मीही माझ्या देशावर प्रेम केले आहे' असे साश्रू उद्गार काढावे लागले. यांतील वेदना अनेकांच्या अंत:करणाला स्पर्श करू शकली नाही.

सावरकरांचे दुर्दैव असे, की त्यांच्या विरोधकांना ते समजले नाहीत व त्यांच्या अनुयायांना ते पेलले नाहीत, अशी माझी धारणा आहे, असे लिहिल्याबद्दल श्री. मामाराव दाते यांनी खवळून माझ्याविरुद्ध त्यांच्या 'काळ' साप्ताहिकात तीन अग्रलेख लिहिले. या लेखांतील माझ्या विवेचनामागील माझी व्यक्तिगत भूमिका लक्षात यावी एवढ्यासाठीच हे निर्देश केले आहेत.

डॉ. गोखले यांच्या ग्रंथाचे स्वागत करावेसे मला वाटते याचे कारण हिंदु-राष्ट्रवादी व हिंदी-राष्ट्रवादी या दोघांनाही सावरकरवादाच्या मूलभूत आशयाविषयी अधिक विचार करावयास प्रवृत्त करण्याचे सामर्थ्य या ग्रंथात आहे.

– २ –

या ग्रंथलेखनावर एक महत्त्वाची मर्यादा पडली आहे, ती म्हणजे ज्या शारीरिक दुर्बलतेचा डॉ. गोखले 'सद्य:स्थिती' असा निर्देश करतात त्या शारीरिक अस्वास्थ्याची. ज्या काटेकोरपणाचा आग्रह डॉ. गोखले यांनी त्यांच्या अन्य चरित्रग्रंथांत राखला आहे तो काटेकोरपणा त्यांना या ग्रंथात सांभाळता आला नाही. त्यांचे सर्व आधार दुय्यम स्तरावरचे (secondary sources) या स्वरूपाचे आहेत. व ते आधारग्रंथही सामान्यपणे सावरकरांना अनुकूल अशा मांडणीचे आहेत. यामुळे अनेकदा डॉ. गोखले यांनी केलेले विवेचन हे विविध मतांचा आपल्या सोयीपुरता आधार घेऊन केलेल्या विवेचनासारखे वाटते. कात्री आणि डिंक (seissors and paste) यांनी साधलेले ते कोलाज (collage) चित्र वाटते. 'काही व्यक्तिगत विशेष' या दुसऱ्या प्रकरणात तर ते प्रकर्षाने जाणवते.

याचाही थोडा अधिक विचार केला पाहिजे. या ग्रंथातील प्रकरणे प्रथम वेगवेगळे लेख म्हणून लिहिली गेली. दुसरे प्रकरण व शेवटचे प्रकरण 'यश नि महत्त्व' ही त्याला अपवाद. सावरकरांचे आपल्याकडून सर्वत्र गुणगानच झाले असे चिकित्सक वाचकांना वाटू नये म्हणूनच केवळ दुसरे प्रकरण लिहिले गेले की काय अशीही शंका येते. परंतु या घाईच्या मांडणीत सावरकरांवरही अन्याय झाला आहे. 'सत्यसंशोधनाची प्रक्रिया अनुक्त ठेवून त्या प्रक्रियेचे फळ तेवढे वाचकांच्या हाती दिले आहे' असा निर्देश डॉ. गोखले आपल्या प्रस्तावनेत करतात. असे म्हणणे म्हणजे न्यायाधिशाने आपला अंतिम निर्णय एका ओळीत जाहीर करणे अशासारखे आहे. न्यायाधीशदेखील असे केल्यानंतर काही दिवसांनी संपूर्ण कारणपरंपरा सांगतात. डॉ. गोखले अशा अपेक्षेला वाव ठेवीत नाहीत. सावरकरांच्या विरोधी येणाऱ्या आपल्या निर्णयाबाबत तर डॉ. गोखलेंनी ही दक्षता विशेष घ्यावयास हवी होती. इतकेच नव्हे, तर ज्या पद्धतीची मांडणी अशा ठिकाणी आली आहे त्या ठिकाणी त्या मांडणीच्या रूपावरून तिच्यातील काही त्रुटी सहज सुचण्यासारख्या आहेत. 'पत्नी यमुनाबाई' (पृ. ४६ ते ५१) व 'घरांतले अंदमान आणि अर्थकारण' (पृ० ५१ ते ५५) हे या दृष्टीने अतिशय कच्चे आहेत. परंतु त्याविषयी लिहावयाचे झाल्यास स्वतंत्रपणे व विस्तारानेच लिहावे लागेल. १९५० मध्ये बेळगावच्या कारागृहातून सुटका करून घेण्याविषयी सावरकरांनी मान्य केलेल्या अटीविषयीची टीपही अत्यंत अपुऱ्या तपशिलाची आहे

अनुक्रमणिका

(पृ. १३४-५). त्यातील शेवटचे वाक्य– ‘तर हा हिरा एकदा तरी भेगाळला होता, असा निष्कर्ष काढावा लागेल’, हा एकवाक्यात्मक निर्णय अपुऱ्या मांडणीचा व ज्या भावनात्मक आवेशाने सावरकरांविषयी या ग्रंथात सर्वत्र योग्य अंतर ठेवून लिहितात त्याच्याशी मिळताजुळता नाही. डॉ. गोखले यांच्या मनावरील सावरकरांच्या व्यक्तिमत्त्वाचा भावनात्मक प्रभाव वादातीत आहे. त्यांच्या या ग्रन्थात वस्तुनिष्ठ विद्वत्तेशी तडजोड करावयास तयार होण्याइतपत त्यांच्या भावना तीव्र आहेत. ते मोकळेपणाने प्रस्तावनेत सांगतात :

‘प्रस्तुत व्यक्तिविमर्शात माझे लेखन पदोपदी भावनांनी उद्दीपित झाले आहे, त्यात प्रतिपादनाचा थोडाफार आवेश आहे, तुरळक काव्यही आहे, – आणि क्वचित कोणाला अधिनिवेशाचा भास होण्याचा संभव आहे ! जर मी पूर्ण तटस्थ नि ‘शास्त्रीय’ झालो असतो तर ते कदाचित रूढ विद्वत्तेत समाविष्ट झाले असते. पण मी भावना, प्रतिपादनाचा आवेश, काव्य, अलंकरण इत्यादी गोष्टी मुद्दाम टाळलेल्या नाहीत. उलट, त्यांना जो सहज अवसर देता आला असता तो दिला आहे. या गोष्टी प्रयत्नाने मला टाळता आल्या असत्या; पण मी त्या टाळल्या असत्या तर पुस्तकाचे प्रयोजनच हरवले असते. स्वातंत्र्यवीर सावरकरांच्या व्यक्तित्वाचे मला जाणवलेले रहस्य वाचकांपर्यंत नेऊन पोचवणे हे या पुस्तकाचे प्रयोजन आहे. मला वाटते, की प्रकटनातील सहजभावना, प्रतिपादनातील नैसर्गिक जोष, स्वाभाविक काव्य नि अलंकरण यांमुळे मला जाणवलेले रहस्य वाचकांच्या मनात संक्रान्त होण्यास साह्यच होते. मला जे विवेचनाने किंवा युक्तिवादाने सांगता आलेले नाही, ते या गोष्टींनी सूचित झालेले असावे.’

डॉ. गोखले यांच्या या भूमिकेच्या पार्श्वभूमीवर तर सावरकरांविषयी वाचकाला संभ्रमात टाकणाऱ्या विधानाविषयी डॉ गोखले यांनी अधिक दक्षता घ्यावयास हवी होती. बेसावध वाचक ‘डॉ. गोखलेदेखील जर असे प्रतिकूल अभिप्राय नोंदवतात तर ते खरेच असले पाहिजेत’ असे मानून चालतो.

– ३ –

‘हे पुस्तक म्हणजे एक व्यक्तिविमर्श आहे’ असे डॉ. गोखले यांनी आपल्या प्रस्तावनेत सांगितले आहे (प्रस्तावना, पृ. २२). याविषयी ते पुढे लिहितात : ‘हा व्यक्तिविमर्श मी माझ्या प्रकृतीला मिळत्याजुळत्या पद्धतीने सादर केला आहे. कोणत्याही प्रदीर्घ व्यक्तिविमर्शात व्यक्तित्वाचे मूलघटक उकलून दाखवले पाहिजेत. त्या घटकांचे व्यक्तित्वामधील कम-जास्त प्रमाण सांगितले पाहिजे आणि त्या घटकांच्या संयोगवियोगातून ते व्यक्तित्व कसकसे बनत गेले, प्रकट होत गेले, ते स्पष्ट केले पाहिजे. व्यक्तित्वाचे विश्लेषण आणि संश्लेषण म्हणजे सत्यशोधनच असते. तसे सत्यसंशोधन प्रस्तुत व्यक्तिविमर्श लिहिला जाण्यापूर्वी, नि लिहिला जात असताना, मी शक्य तेवढ्या कसोशीने केले आहे, शक्य तेवढ्या सामग्र्यांनीही केले आहे.’ (प्रस्तावना, पृ. २३).

यातील शेवटच्या वाक्याची ग्वाही आपण मानली पाहिजे. परंतु व्यक्तिविमर्शाच्या दृष्टीने या सामग्र्यांवर डॉ. गोखले यांच्या शरीर अस्वास्थ्यामुळे स्पष्टपणे मर्यादा आलेल्या आहेत. व्यक्तिविमर्शाच्या पद्धतीचे मानसशास्त्रीय अभ्यास आजवर काही व्यक्तींच्या चरित्राचे झालेले आहेत. अशा अभ्यासांचे शास्त्रच अजून अपरिपक्व अवस्थेत आहे. जगात अन्यत्रही ही परिस्थिती आहे. भारतात तर कोणी भारतीयाने असा प्रयत्नच आजवर केलेला नाही. Erik Erikson ने Gandhi's Truth (१९६९) या आपल्या ग्रन्थात असा प्रयत्न गांधीजींबाबत केला आहे. फ्रॉईडने काही चरित्रांचे असे विश्लेषण करण्याचा प्रयत्न केला आहे. हे कोणतेच प्रयत्न पूर्णपणे समाधानकारक असे नाहीत. परंतु डॉ. गोखले यांचा मानसशास्त्रज्ञांचा निर्देश मॅक्डुगलपाशीच सुरू होतो व थांबतो याचे आश्चर्य वाटते. आणि त्या संदर्भातदेखील ‘प्रवणताना मॅक्डुगलच्या किंवा अन्य मानसशास्त्रीय संप्रदायात स्थान असो वा नसो, सावरकरांना समजून घेण्यासाठी त्यांचा उपयोग आपण करून घेणार आहोत.’ (पृ० २०) असे डॉ. गोखले म्हणतात तेव्हा त्या आत्मविश्वासाविषयी आदर वाटतो, एवढेच म्हणता येईल.

व्यक्तिविमर्शाचा साकल्याने अभ्यास करावयाचा तर तो असा विविध लेखांच्या केवळ संकलनाने किंवा काही सांधेजुळणीने होऊ शकणार नाही. सावरकरांच्या कवितेत त्यांच्या व्यक्तित्वाचे दर्शन प्रकर्षाने होते ही गोष्ट खरी आहे. त्यांच्या कविता हे त्यांच्या व्यक्तित्वाच्या अभ्यासाचे महत्त्वाचे साधन आहे (आणि म्हणून हा अभ्यास अखेर एखाद्या महाराष्ट्रीयनानेच करावा लागेल). या साधनाचाही पूर्ण वापर डॉ. गोखले यांनी केलेला दिसत नाही. ‘सप्तर्षी’ या कवितेविषयी

त्यांनी लिहिले आहे ते युक्तच आहे. परंतु 'पन्नास वर्षांची शिक्षा ऐकूनही माझ्या मुखावरचे स्मित मावळले नव्हते' असा निर्देश करून नंतर तुरुंगात एकटा असताना मात्र माझ्या डोळ्यांतून धारा लागल्या असे सावरकर प्रामाणिकपणे सांगतात व 'दीपा तुझ्याच खाले पटल तमाचे लपून बसलेले' असा आपल्या कमकुवत मनाचा अधिक्षेप करतात हा सावरकरांच्या व्यक्तित्वाची वेगळीच उंची दाखविणारा भाग त्यांच्या नजरेतून निसटतो. साक्षेपी व्यक्तिविमर्शात असे घडू शकणार नाही.

परंतु व्यक्तिविमर्शासाठी सावरकरांची कविता उपयुक्त असली तरीही हा स्रोत १९२० नंतर राहिला नाही. सावरकरांच्या व्यक्तिविमर्शात जे अन्य प्रश्न निर्माण होतात त्यांवर तर सावरकरांच्या कविता काहीच प्रकाश टाकू शकत नाहीत. उदाहरणार्थ :

१) १९२० पर्यंत राष्ट्रवादी असणारे सावरकर नंतर हिंदुत्ववादी कसे झाले. अंदमानातील तुरुंगात असताना आलेला मुसलमान वॉर्डरांचा अनुभव हे याचे व त्यांच्या मनातील मुसलमानद्वेषाचे कारण म्हणून अनेकदा सांगितले जाते. यात कितपत तथ्य आहे ?

२) 'स्वयमेव मृगेन्द्रता' ही वृत्ती व दुय्यम स्थानावर काम करण्यास नकार देणारा अहंकार त्यांना काँग्रेसपासून दूर ठेवण्यास कारणीभूत झाला असेल काय ?

३) 'विझलेले निखारे' हे त्यांच्याविषयी आदर असणाऱ्यांनीच त्यांचे केलेले वर्णन वस्तुस्थितीला धरून होते काय ?

४) 'एकूण अंतर्बाह्य स्थिती अशी होती की सुखासाठी घराबाहेर दृष्टी वळावी हे शक्य होते' (पृ. ४८) अशा संदर्भातील कामजीवनाचा व व्यक्तिविमर्शाचा फार निकटचा संबंध असतो असे फ्रॉईडचे मानसशास्त्र मानते. याचा तपशिलवार विचार हवा, केवळ एक निर्देश पुरेसा नाही.

५) 'हा स्वार्थ जाळुनि आम्ही ठरलो कृतार्थ' असे सार्थपणे म्हणू शकणारे सावरकर शेवटी दारिद्र्याला इतके कसे भिऊ लागले ? (पृ. ५४)

६) साठीतील मज्जाविकाराचा तपशील, त्याच्या परिणामांचे तपशील हे मानसशास्त्रीय अभ्यासात अटळ व अतिशय महत्त्वाचे असतात.

७) अत्याचाराला उत्तर प्रत्याचार या टोकाच्या भूमिकेपर्यंत सावरकरांना त्यांच्या कोणत्या मानसिक प्रक्रियेने नेले ?

८) डॉ. गोखले लिहितात : 'सावरकरां'च्या आर्थिक विचारावर टीका करावयाची तर प्रथमतः राष्ट्रवादाचे निराकरण करावे लागते. एकदा राष्ट्रवाद, अपरिहार्यपणे का होईना पण मानला की त्याचे आर्थिक विचार ओघानेच मान्य करावे लागतात' (पृ. २४५) इतकी ही साधी, सरळ, सोपी गोष्ट नाही. राष्ट्रातील वरिष्ठ वर्गाच्याच हातात सत्ता केंद्रित ठेवून राष्ट्रीय सामर्थ्यसंपादनाचा एक मार्ग अनुसरता येतो. आर्थिक समता हे प्रमुख ध्येय मनासमोर ठेवूनही स्वातंत्र्यसंपादन व सामर्थ्यसंवर्धन या गोष्टींकडे जाता येते. नेत्याच्या ठिकाणी निदान ही जाण प्रखरपणे असावी लागते. आपली सर्वच मते सावरकर ज्या प्रखरपणे मांडतात ते पाहिले की त्यांनी या गोष्टीकडे दुर्लक्षच केले होते असे म्हणावे लागेल. 'अरे आम्हालाही काही बुद्धी आहे– निदान तुमच्याइतकी' हे सावरकरांचे एका जाहीर सभेतील जळजळीत उद्गार मी ऐकले आहेत. परंतु तरीही सावरकरांच्या मांडणीतील या उणिवेचेही सखोल मानसशास्त्रीय संशोधन करणे आवश्यक आहे असे मला वाटते. गांधीजींनी भारतीय जनतेच्या हलाखीचे उत्तरदायित्व परकीय सरकार, स्वकीय वरिष्ठ शोषकवर्ग या दोघांवरही स्पष्टपणे ठेवले होते. (अहमदाबाद न्यायालयातील निवेदन, १९२२) या तुलनेत तर सावरकरांच्या मांडणीतील ही उणीव विशेषच जाणवते.

— ४ —

या ग्रंथातील व्यक्तिविमर्शाचा प्रयत्न हा अटळपणे मर्यादित यशच मिळवू शकणार हे लक्षात घेतले तरी या ग्रन्थाच्या प्रमुख श्रेयाकडे आपण आपले अनवधान होऊ देता कामा नये. ते श्रेय सावरकरवादातील हिन्दु–राष्ट्रवादाच्या विवेचनाचे आहे. या विवेचनात ठिकठिकाणी आलेली डॉ. गोखले यांची टीका–टिप्पणीही सजग परंतु सहृदय हिन्दुत्ववाद्याची आजची भूमिका सावरकरवादापासून किती वेगळी राहू शकते हे ध्यानात येण्याच्या दृष्टीने महत्त्वाची आहे. या मांडणीला विशेष महत्त्व यावे असा डॉ. गोखले यांचा अधिकार आहे. त्यांनी या विषयाचे दीर्घकाल आत्मीयतेने चिंतन केले आहे. प्रस्तावनेत ते लिहितात :

'महाविद्यालयात शिकत असल्यापासून सावरकर हा माझ्या आदराचा, अभ्यासाचा, चिंतनाचा नि विस्मयाचा विषय होता. माझ्या संग्रहातील हिंदुत्व

(मराठी भाषांतर) या पुस्तकावर ९.१०.४२ ही खरेदीची तारीख घातलेली आहे. म्हणजे गेली निदान पंचेचाळीस वर्षे सावरकर हा विषय माझ्या मनात अधूनमधून घोळत आहे ' (पृ० २१).

या लेखनामागील प्रेरणेविषयी डॉ. गोखले प्रस्तावनेच्या अखेरच्या परिच्छेदात म्हणतात :

' माझ्या मनाचे पोषण ज्या अनेक लहान-थोर व्यक्तींनी केले त्यांत सावरकरांचे स्थान खूप वरचे आहे. गेली तीन वर्षे तर मी सावरकरांच्या चिंतनात आकंठ बुडालो होतो. सावरकर अंतःस्फूर्तिवादी नव्हते, तर बुद्धिवादी होते. कोण्या पवित्र ग्रंथाला, पूजनीय गुरूला, पूर्वमान्य विचारसंप्रदायाला, आपल्या आतल्या आवाजाला किंवा आध्यात्मिक साक्षात्काराला ते प्रमाण मानीत नसत; तर रोकडा युक्तिवाद करीत करीत, पटेल तेच घेत घेत नि बुद्धीला पटवीत पटवीत पुढे जात. **ज्याला आध्यात्मिक अंग नाही, ज्याला निसर्गाने थोडीफार बुद्धी दिली आहे, त्या माझ्यासारख्या सामान्य माणसाला त्यांच्याशी संवाद साधणे शक्य होई. त्यातून हिंदुत्वनिष्ठ विचार मला प्रिय नि तशा विचारांचेच ते महनीय दार्शनिक प्रवक्ते !** सृष्टीच्या घडणीत जसे सत्त्व आहे तसेच रज नि तम आहे; जशी करुणा नि शांतताही आहेत, तसेच परपीडन, स्वार्थ, संघर्ष इत्यादीही आहेत; तेव्हा या त्रिगुणात्मक प्रकृतीत धर्माचे किंवा नीतीचे स्थान कोणते ? खऱ्या धर्माचे किंवा नीतीचे स्वरूप कोणते ? याविषयी मी अनिश्चित अवस्थेत लोंबकळत होतो. **मला महात्मा बुद्धाचे नि महात्मा गांधींचे जसे आकर्षण वाटे तसेच श्रीकृष्णाचे, शिवरायांचे नि लोकमान्यांचेही वाटे.** आध्यात्मिक बलाची महती मला जाणवे नि भौतिक बलाची महत्ताही मला दिसे. मी संभ्रमाच्या अवस्थेत डळमळत होतो.– आणि सावरकर तर त्रिगुणात्मक प्रकृतीचा विचार करून धर्म आणि नीती सांगणारे, आध्यात्मिक बळाचा स्वतःच्या जीवनात असामान्य आविष्कार करीत हिंदुस्थानात ऐहिक बळाचा नि विज्ञानाचा संदेश देणारे एक धर्मज्ञ, नीतिवेत्ते ! –एक आधुनिक स्मृतिकार ! एखाद्या विभूतीच्या व्यक्तित्वाचा शोध घेण्यासाठी खोल खोल सूर मारीत पार तळ गाठण्याची माझी हौस नि सावरकरांचे व्यक्तित्व तर असे जटिल, असे परस्परविरोधी प्रवाहांनी चक्रावणारे, असे अथांग, की बोलता सोय नाही. **त्या व्यक्तित्वाने पंचेचाळीस-पन्नास वर्षे मला मोहात पाडून दिपविलेले नि मार्गदर्शनही केलेले.**' (पृ० २६) (अधोरेखा समीक्षकाची)

या परिच्छेदात सावरकरांच्या व्यक्तित्वाचे संक्षिप्त परंतु नेटके मूल्यमापन आहे तसेच अधोरेखित भागात डॉ. गोखले यांच्या व्यक्तिगत भूमिकेचेही सुस्पष्ट दर्शन आहे. डॉ. गोखले यांनी केलेल्या सावरकर यांच्या ' हिंदुत्वा 'चे सावरकरांच्याच सापेक्षताविचाराच्या पद्धतीने त्यांनी केलेले आकलन या दृष्टीने महत्त्वाचे व उद्बोधक आहे.

हे आकलन कसे आहे ?

(१) ' मनुजमंगल ' हेच अंतिम ध्येय होऊ शकते हा तत्त्वविचार सावरकरांच्या मांडणीत आहे.

(२) परिस्थिती-सापेक्ष विचार करताना भारतात त्या कालखंडातील मनुजमंगलाकडे नेणारा टप्पा हा हिंदु-राष्ट्रवादाचाच असू शकतो अशी त्यांची धारणा होती.

(३) ' मात्र त्यांचा प्रत्याचाराचा पुरस्कार, त्यांचे सूडाचे तत्त्वज्ञान, त्यांचा कडवा पाकिस्तान-विरोध नि अणुध्वमच्या निर्मितीचा त्यांनी केलेला पाठपुरावा या गोष्टींची सांगड मनुजमंगलाशी सहजासहजी घालता येत नाही; या सर्व गोष्टींना नि ' मनुजमंगला 'ला त्यांच्या नीतिविचारात परस्परसापेक्ष कोणती स्थाने होती, ते सहज समजत नाही. ' (पृ० २११)

(४) १९२० पर्यंतचे सावरकर हिंदी-राष्ट्रवादी होते. हिंदुत्ववादाची मांडणी केल्यानंतर त्यांना स्वतःला स्वातंत्र्यवीर म्हणवून घेण्यापेक्षा हिंदु-संघटक म्हणवून घेणे अधिक प्रिय वाटू लागले.

(५) हिंदु राष्ट्रवादाविषयी डॉ. गोखले काय म्हणतात ते पाहण्यासारखे आहे. ते लिहितात :

' समान भूमी, वंश, इतिहास, संस्कृती, धार्मिक परंपरा, भाषाबंध इत्यादींनी हिंदू समाज काही प्रमाणात एकरूप झालेला असला तरी त्यात भेदाभेद नि विविधता यांची रेलचेल आहे. यामुळे राष्ट्रघटनेच्या किंवा राष्ट्रविकासाच्या अगदी खालच्या पायरीवर तो उभा आहे, असे म्हणता येईल. ... ह्या समाजाने गेली कित्येक सहस्र वर्षे देवाण-घेवाण करून, सादृश्य वाढवीत वाढवीत, एक थोर, समृद्ध, समान संस्कृती उत्पन्न केलेली आहे. पण ती संस्कृती अंतर्गत विविधतेने चितार रंगलेली आहे. **विविधतेतील एकता हे हिंदुस्थानचे वैभव आहे,** असे देशाभिमानी भाट सुखेनैव म्हणोत; त्या विविधतेने हिन्दुस्थानातील हिंदू समाजाचे दाढर्य उणावले आहे, यात शंका नाही. हिंदू धर्म ही

समान धार्मिक परंपरा असेल; पण अनेक पारमार्थिक धर्म-संप्रदायांनी ती परंपरा भेगाळलेली आहे. ...... रोटीबंद, बेटीबंद आपापले स्वतंत्र जीवन जगणाऱ्या शेकडो जातींची बेटे या समाजात इतकी बुजबुजलेली आहेत की, हा समाज म्हणजे एक सलग एकसंध समुद्रवलयांकित द्वीप न वाटता द्वीपपुंज वाटावा ! सुमारे सहा कोटी लोकसंख्या असणाऱ्या अस्पृश्यांपैकी कित्येक तर 'हिंदुत्व हा शाप आहे, तो काही वर नव्हे', असे तिरस्काराने म्हणून हिंदूंपासून वेगळे होऊ बघतात. म्हणजे, हिंदू समाजात एकीकडे सावरकर म्हणत होते त्याप्रमाणे "The ideal conditions ... under which a nation can attain perfect solidarity and cohesion ......" (Hindutva, 136) अशा ideal conditions वसत आहेत, नि दुसरीकडे एकीकृत, सुसंघटित राष्ट्र म्हणून पुढे येण्यास त्याच्या मार्गात, अनुल्लंघ्य नसल्या तरी, दुर्लंघ्य अडचणीही उभ्या आहेत.' (पृ० १०७)

(६) याच्या आधीच्या तिसऱ्या परिच्छेदात डॉ. गोखले लिहितात :

'१८५७ मध्ये भारतीय जीवनाच्या प्रवाहात मिसळून जाण्याचे, हिंदूंशी मनःपूर्वक सहकार्य करण्याचे, नि या भूमीच्या स्वातंत्र्यसमरात रक्त सांडण्याचे जेव्हा मुसलमानांनी उत्स्फूर्तपणे ठरविले, तेव्हा सावरकरांनी हिंन्दु-मुस्लिम-ऐक्याचे पोवाडे गायले होते, नि मुसलमानांच्या वृत्तीचे हर्षनिर्भर स्वागत केले होते, हे त्यांच्या '१८५७ च्या स्वातंत्र्यसमरां'वरून स्पष्ट होते. पण मुसलमानांची आक्रमक, चढेल, फुटीर वृत्ती आणि म. गांधींचे स्वाभिमानशून्य, हिंदु-हिताचा घात करणारे मुसलमान-संतर्पण यांनी त्यांचे मत फिरवले आणि त्यांना कट्टर हिंदुराष्ट्रवादी बनविले. आत्मघातक, भ्रांत हिंदी राष्ट्रवादाला जणू काही ताळ्यावर आणण्यासाठी त्यांनी हिंदुत्ववादाच्या बाजूने भारतीय राजकारणाचा नि समाजकारणाचा दोर बळपूर्वक खेचला ! आज हिंदी राष्ट्रवाद हिंदु-हित अगदीच दुर्लक्षित नसेल, मुसलमानांना उगाच शेफारून ठेवीत नसेल, खऱ्याखुऱ्या निधर्मीपणाच्या न्याय्य बिंदूजवळ सरकला असेल, तर त्याचे काही श्रेय सावरकरांना दिले पाहिजे.' (पृ० १०५).

(७) एका टोकाच्या क्रियेचे दुष्परिणाम टाळून समतोल साधण्यासाठी दुसऱ्या टोकाकडे खेचणारी प्रतिक्रिया आवश्यक असते. 'प्रतिक्रियेचे प्रयोजन क्रियेचा तोल राखणे हे असते.' (पृ० २३१) असे विवेचन डॉ. गोखले यांनी केले आहे. परंतु ही टोकाची भूमिका घेण्याच्या आवेशात सावरकर स्वतःचाही तोल गमावून बसले ही दुर्दैवाची घटना होय. तसा त्यांनी गमावला नसता तर 'सूड', 'प्रत्याचार' यांची अतिरेकी भूमिका एक राष्ट्रपुरुष या भूमिकेवरून त्यांनी कधीही मांडली नसती. वृद्धापकाळ, मज्जाविकार यांचा याच्याशी काही संबंध होता काय हा सखोल मानसशास्त्रीय अभ्यासाचा विषय होऊ शकेल. याविषयींचे आपले विवेचन डॉ. गोखले यांनी संक्षेपाने मांडलेले आहे. ते लिहितात :

'संघर्ष, सूड, पराक्रम नि विजिगीषा ही त्यांच्या रक्तातच भिनलेली होती. तेव्हा त्यांच्या परिवर्तनशील तत्त्वज्ञानाला समन्वयाचा, संस्कृतिसंगमाचा स्वीकार करणे जरी शक्य होते तरी त्यांच्या व्यक्तित्वाने तो स्वीकारला असता असे वाटत नाही. एकदा जे देशाचे कट्टे शत्रू ठरले त्यांच्याशी त्यांनी मनःपूर्वक समन्वय साधणे नि संघर्ष न करता शांततेने राहणे हे अग्नीने थंड असण्याइतके कल्पनातीत आहे.' (पृ० २४०)

भारतात सर्व जाति-धर्मांच्या लोकांना पूर्ण न्याय मिळेल परंतु कोणाचीही मुजोरी खपवून घेतली जाणार नाही या दृढ भूमिकेवर यावयाचे असेल तर सावरकरांच्या या मर्यादेच्या पार जाणे आवश्यक आहे. परिस्थितीत सिद्धान्तांचा, पूर्व ग्रहांचा, नव्याने विचार करावा लागतो हा सावरकरांचा सापेक्षताविचार जर त्यांच्या अनुयायांनी मान्य केला व त्याचे कृतितंत्र आत्मसात केले तर त्यांना हे करणे कठीण होऊ नये. त्यात खऱ्या हिंदुत्ववादाच्या व आधुनिक भारताच्याही संरक्षणाचे व प्रगतीचे आश्वासन आहे.

या समस्येमधील अनेक पदर-उपपदरांची उकल करण्याचा डॉ. गोखले यांनी प्रयत्न केला आहे. काही ठिकाणी ही उकल होते तर काही ठिकाणी हा गुंता किती विचित्र आहे याचे भान येते. या दोन्ही गोष्टी आजच्या भारताच्या परिस्थितीला योग्य वळण देण्याच्या दृष्टीने इष्ट आहेत.

या विचारप्रवर्तनाबद्दल आपण डॉ. गोखले यांचे ऋणी राहिले पाहिजे.

—देवदत्त दाभोळकर

सार-संकलन

सद्दाम हुसेनची राजवट

सद्दाम हुसेन आज प्रसिद्धीच्या झोतात सापडले आहेत. फौद मातार ह्या लेबनीज पत्रकाराने १९८१ साली जे चरित्र प्रसिद्ध केले त्याचे अलीकडेच पुनर्मुद्रण झाले आहे. मुख्यत: सद्दाम आणि त्यांचे सहकारी ह्यांच्या घेतलेल्या मुलाखतींच्या आधारे हे चरित्र लिहिण्यात आलेले असल्यामुळे ते अधिकृत आहे असे मानता येईल. म्हणजे अरबांपुढे आणि जगापुढे आपली कोणती प्रतिमा सद्दाम यांना उभी करायची आहे याचा तर्क ह्या चरित्रामुळे करता येतो.

सद्दाम यांच्या जन्मापूर्वीच त्यांच्या वडिलांचे निधन झाल्यामुळे त्यांचा प्रतिपाळ त्यांचे चुलते खैरअल्ला तुल्फाह यांनी केला. हे शेतकरी कुटुंब होते. खैरअल्ला ह्यांनी १९४१ मध्ये ब्रिटिशांविरुद्ध जे बंड झाले त्यात भाग घेतला होता. सद्दाम यांची वृत्तीही बंडखोरीची आहे. शाळेत जाऊन शिकण्याचा निर्णय त्यांनी लहानपणी घेतला, ते कुटुंबाच्या परंपरेविरुद्धचे बंड होते. ह्या बंडाला त्यांच्या काही नातलगांनी पाठिंबा दिला आणि "त्यांना एक पिस्तूल दिले आणि एका मोटारीतून ताक्रित येथे (शिकण्यासाठी) रवाना केले." सद्दाम यांना हिंसेची पार्श्वभूमी लाभली आहे.

१९५७ मध्ये वयाच्या विसाव्या वर्षी त्यांनी बाथ पक्षात प्रवेश केला. बाथ पक्ष धर्मनिरपेक्ष अरब राष्ट्रवादाचा पुरस्कर्ता आहे. मिशेल आफ्लाक हे ख्रिश्चन सीरियन त्याचे संस्थापक आणि 'ऐतिहासिक नेते' होते. बाथ पक्षाच्या सिरिया येथील शाखेत आफ्लाक यांचा प्रभाव १९५० पासून ओसरत गेला पण इराकी शाखेत तो टिकून राहिला, किंबहुना वाढला १९६४ साली आफ्लाक ह्यांच्या पुढाकाराने सद्दाम यांन पक्षाच्या इराकी शाखेचे प्रमुख म्हणून नेमण्यात आले. १९६८ मध्ये सद्दाम ह्यांच्या नेतृत्वाखाली पक्षाने इराकमध्ये सत्ता हस्तगत केली. १७ जुलै १९७९ रोजी जेव्हा सद्दाम यांनी राष्ट्राध्यक्ष अहमद हसन बक्र यांना पदच्युत करून "राज्याची आणि पक्षाची संपूर्ण जबाबदारी" स्वत:कडे घेतली तेव्हा आफ्लाक ह्यांनी त्यांना अभिनंदनाची तार पाठविली. "पक्षाची विचारप्रणाली आणि तत्त्वे ह्यांना सद्दाम ह्यांनी सफल केले आणि सर्वसाधारण जीवनात त्यांना दृश्य स्थान दिले" असे ह्या तारेत म्हटले होते.

ह्याच वर्षी पक्षाच्या राष्ट्रीय (म्हणजे अखिल अरबी) वरिष्ठ मंडळाने सद्दाम यांची "डेप्युटि सेक्रेटरी-जनरल" (उप-प्रमुखसचिव) म्हणून एकमताने निवड केली. ह्या संदर्भात मातार ह्यांनी केलेले विधान असे आहे की, "पक्षाच्या ऐतिहासिक नेत्याने (म्हणजे आफ्लाक ह्यांनी) भावी नेतृत्वासाठी (ह्या नेमणुकीने) जणू काय भूमीच तयार केली. आफ्लाक यांनी मातार ह्यांना ह्या सुमाराला दिलेल्या मुलाखतीत सद्दाम यांच्या नेतृत्वगुणांची आणि दृढ नैतिक तत्त्वांची बरीच तारीफ केली आहे. "त्यांनी अतिशय लहान वयात पक्षात प्रवेश केला आणि पक्षावाचून इतर कोणत्याही परिसराची त्यांना माहितीही नाही. त्यांचे जे शिक्षण झाले आहे ते प्रामुख्याने पक्षाच्या तत्त्वज्ञानात झाले आहे", अशी आफ्लाक यांची विधाने आहेत.

ह्याचा अर्थ एवढाच, की आपल्या नेतृत्वाची वैधता सिद्ध करण्यासाठी आफ्लाक यांच्याबरोबर असलेल्या आपल्या नात्याचा उपयोग करणे सद्दाम यांना आवश्यक वाटते. स्टालिन यांनी लेनिनबरोबर असलेल्या आपल्या संबंधाचा अशाच कारणासाठी जो वापर केला होता त्याची आठवण येथे होणे अपरिहार्य आहे. आफ्लाक यांचे गेल्या वर्षी इराकमध्ये बगदाद येथे निधन झाले. मरणापूर्वी त्यांनी गुप्तपणे इस्लामचा स्वीकार केला होता असे सांगण्यात येते. सद्दाम यांच्या नेतृत्वाला आणि धोरणांना त्यांनी दिलेला पाठिंबा कितपत मनापासूनचा होता आणि स्वत:च स्थापन केलेल्या राजवटीचे ते किती प्रमाणात बंदी झाल्यासारखे झाले होते हे सांगणे कठीण आहे.

बाथ पक्ष हा कम्युनिस्ट पक्ष नसला तरी कम्युनिस्ट पक्षाप्रमाणेच सबंध समाजावर आणि त्याचा घटक असलेल्या लष्करी दलावरही पक्षाचे वर्चस्व असले पाहिजे अशीच त्याची धारणा आहे. प्रथम सत्ता हस्तगत करण्यासाठी जरी लष्करी दलाशी संगनमत करणे डावपेचांच्या दृष्टीने आवश्यक असले तरी असे करण्यात धोका असतो. ह्याची जाणीव बाथ पक्षाला होती आणि अखेरीस लष्करावर काबू मिळविणे हे त्याच्या

अनुक्रमणिका

धोरणाचे एक प्रमुख उद्दिष्ट होते. हे उद्दिष्ट सद्दाम यांनी यशस्वीपणे साधले. लष्कराच्या सत्तेला त्यांनी प्रथम आळा घातला, त्याच्या सत्तेचे अधिष्ठान हळूहळू कुरतडून काढले आणि अखेरीस पक्षाच्या हातातील एक हत्यार हे रूप त्याला दिले.

ह्या प्रक्रियेतील एक निर्णायक घटना म्हणजे अब्दलरझाक नायेफ ह्यांची सत्तास्थानावरून १९६८ मध्ये करण्यात आलेली हकालपट्टी. नायेफ हे एक ज्येष्ठ नेते होते, पण ते बाथ पक्षाचे सभासद नव्हते. १७ जुलै १९६८ च्या राज्यक्रांतीत त्यांचा सहभाग होता आणि नवीन राजवटीत त्यांची पंतप्रधान म्हणून नेमणूक झाली होती. पण अवघ्या तेरा दिवसांत त्यांना पदच्युत करून देशबहिष्कृत करण्यात आले.

हे घडवून आणण्यात सद्दाम यांचा पुढाकार होता. नायेफ हे पक्षाच्या प्रगतीच्या मार्गातील अडचण आहे अशी सद्दाम यांची धारणा होते. सहकाऱ्यांच्या अनुमतीने सद्दाम ह्यांनी अध्यक्षांच्या प्रासादातील एका खोलीत नायेफ ह्यांना गाठले, आपले रिव्हॉल्व्हर त्यांच्यावर रोखले, त्यांना हात वर करायला फर्मावले. आपल्या मुलांसाठी आपला जीव वाचवावा अशी नायेफ ह्यांनी करुणा भाकली पण (मातार ह्यांनी सांगितलेल्या हकीकतीप्रमाणे) सद्दाम खंबीर राहिले. नायेफ ह्यांनी देशत्याग केला तरच ते आणि त्यांची मुले सुरक्षित राहतील असे उत्तर त्यांनी दिले. राबात (सौदी अरेबिया) येथे इराकचे परराष्ट्र-वकील म्हणून जाण्याचे नायेफ ह्यांनी मान्य केल्यावर सद्दाम ह्यांनी रशीद लष्करी तळावर नायेफ ह्यांना मोरोक्कोला नेण्यासाठी एक विमान तयार ठेवले. सद्दाम स्वत: नायेफ ह्यांच्याबरोबर मोटारीतून तळावर गेले. नायेफ ह्यांनी आपले वर्तन अगदी स्वाभाविक ठेवावे, संत्री सलाम करतील तेव्हा नेहमीप्रमाणे उलट सलाम करावा, काही विचित्र घडते आहे असा भाव चेहऱ्यावर दिसू देता कामा नये असे त्यांना सद्दाम ह्यांनी बजावले होते. ह्या आदेशाचा भंग होतो आहे अशी काही खूण दिसली तर आपल्या खिशातील पिस्तुलाने त्यांना तात्काळ ठार करण्यात येईल अशी ताकीदही सद्दाम यांनी नायेफ ह्यांना दिली होती. पण काही विपरीत न होता नायेफ ह्यांना घेऊन विमानाने उड्डाण केले.

पुढे नायेफ परागंदा झाले आणि लंडन येथे ते स्थायिक झाले. १९७८ मध्ये त्यांची हत्या झाली. त्यापूर्वी १९७३ मध्ये त्यांच्या हत्येचा अयशस्वी प्रयत्न झाला होता.

नायेफ ह्यांची हकालपट्टी ही शासनव्यवस्था आणि लष्करी दल ह्यांच्यावर पक्षाचे, म्हणजे पर्यायाने स्वत:चे वर्चस्व प्रस्थापित करण्याची जी प्रक्रिया सद्दाम यांनी सुरू केली होती तिची पहिली पायरी होती. दुसरे पाऊल म्हणजे क्रांतिकारी शासक मंडळाच्या काही उच्चपदस्थ अधिकाऱ्यांनी सुरू केलेले कारस्थान मोडून काढण्यासाठी टाकण्यात आले. हे अधिकारी बाथ पक्षाचे सदस्य होते आणि नायेफ ह्यांची पदच्युती घडवून आणण्यात आपला सहभाग होता ह्याचा गैरफायदा घेण्याचा त्यांचा मनोदय होता त्यांना शह देण्यासाठी पंतप्रधान, सर्वोच्च सेनापती आणि राष्ट्राध्यक्ष ही तिन्ही पदे इराकी बाथ पक्षाचे सचिव अहमद हसन अल् बक्र ह्यांच्या ठिकाणी एकवटण्यात आली. बक्र यांचे सद्दाम यांच्याशी कौटुंबिक संबंध होते. शिवाय ते इराकच्या फौजेतील, तीस वर्षांचा अनुभव असलेले अधिकारी होते. सैन्यात असलेली त्यांची प्रतिष्ठा आणि पक्षातील त्यांचे उच्च स्थान ह्यांच्यामुळे सैन्याचे वारंवार शुद्धीकरण (purge) करणे आणि नागरी शासनाची सैन्यावर हुकुमत बसविणे ह्या गोष्टी सुरळीतपणे साधता आल्या (हा सर्व अधिकृत चरित्रातील वृत्तान्त आहे.). १९७० च्या दशकातील पहिल्या काही वर्षांत ही कार्यवाही पार पाडण्यात आली. १९७९ मध्ये सद्दाम यांनी बक्र यांच्याकडे असलेली सर्व शासकीय आणि पक्षीय पदे स्वत:कडे घेतली. बक्र यांना त्यांच्या स्वत:च्याच विनंतीनुसार 'सन्मानपूर्वक' निवृत्त करण्यात आले. प्रकृतीचे अस्वास्थ्य हे निवृत्तीचे कारण देण्यात आले.

बक्र यांच्या निवृत्तीच्या वेळी पक्षाचे परत एकदा शुद्धीकरण करण्यात आले. त्याची अधिकृत हकीकत अशी : बक्र यांच्याकडे असलेल्या सर्व राजकीय आणि पक्षीय जबाबदाऱ्या सद्दाम यांच्याकडे संक्रांत करण्याची सूचना जेव्हा क्रांतिकारी शासक मंडळापुढे आली तेव्हा मंडळाचे सचिव मुह्यी अब्दल-हुसेन ह्यांनी बक्र ह्यांना निवृत्त होण्यापासून परावृत्त करण्याचा प्रयत्न केला आणि ह्या सूचनेवर मते घ्यावीत अशी विनंती केली. हे वर्तन अर्थात संशयास्पद होते. राष्ट्राध्यक्ष बक्र ह्यांना जवळचे असलेल्या अनेक अधिकाऱ्यांनी पूर्वी अब्दल-हुसेन ह्यांचे व्यक्तित्व आणि स्वभाव ह्यांच्याविषयी शंका व्यक्त केली होती. शिवाय ते मूळचे इराणी आहेत ही

माहितीही बाहेर आली होती. क्रांतिकारी शासक मंडळाने अब्दल-हुसेन ह्यांना चौकशीसाठी ताब्यात घेतले. शिवाय ह्या घटनेमुळे मंडळाचे जे सदस्य चिंताग्रस्त किंवा खिन्न दिसू लागले त्यांच्यावरही नजर ठेवण्यात आली. कारस्थानात सहभागी असलेले अधिकारी स्वाभाविकपणे वागण्याचा एवढा आटापिटा करू लागले की त्यामुळेच ते ठळकपणे उठून दिसले. अब्दल-हुसेन ह्यांनी कारस्थानात सामील असलेल्या आपल्या ज्या सहकाऱ्यांची नावे सांगितली त्यांना ताबडतोब पकडण्यात आले नाही. पण त्यांच्या अपराधी वर्तणुकीमुळे ते कारस्थानात गुंतलेले होते हे स्पष्ट झाले.

न्यायालयाने अंतिम शिक्षा फर्मावल्यानंतर पक्षाच्या सदस्यांनीच तिची अंमलबजावणी करावी असे ठरविण्यात आले. कारण इतक्या उच्च पातळीपर्यंत पक्षद्रोह्यांनी पक्षात शिरकाव केला होता हे समजून चुकल्यावर पक्षाच्या कार्यकर्त्यांचे नीतिधैर्य गळून गेल्यासारखे झाले होते. ते परत खंबीर करण्याचा एक उपाय म्हणजे पक्षाच्या कार्यकर्त्यांनाच पक्षद्रोह्यांचा नायनाट करण्याची संधी देणे हा होता. तेव्हा पक्षाच्या प्रत्येक शाखेला तिने आपला एक प्रतिनिधी रायफल घेऊन ह्या कारणासाठी पाठवावा असे सांगण्यात आले. असे शेकडो कार्यकर्ते जमा झाले आणि निमकहराम ठरलेल्या आपल्या पूर्वीच्या सहकाऱ्यांना त्यांनी ठार मारले. मातार ह्यांनी काही उच्चपदस्थ अधिकाऱ्यांना जेव्हा असा प्रश्न केला की स्वतः सद्दाम हुसेन ह्यांनीच ज्यांना पक्षात पदोन्नती दिली होती त्यांनाच सद्दाम हुसेन ह्यांच्या हातात सत्ता जाऊ नये असे का वाटावे ? त्यांना मिळालेले उत्तर असे की जोपर्यंत क्रांती चालू असते तोपर्यंत प्रतिक्रांतीही चालू राहते.

मातार ह्यांनी दिलेल्या ह्या वृत्तान्ताला पूरक अशी ही माहिती मिळते. ती अशी की, ही चौकशी चालू होती तेव्हा क्रांतिकारी शासन मंडळाच्या सदस्यांपैकी एकतृतीयांश सदस्यांची कुटुंबे सद्दाम यांनी ओलीस ठेवली होती. त्यांच्या शेकडो दोस्तांचे ‘ शुद्धीकरण ’ करण्यात आले आणि अखेरीस सर्व आरोपींचा आणि काही आरोपींचा त्यांच्या कुटुंबांसह शिरच्छेद करण्यात आला. अर्थात ह्यात अब्दल-हुसेन यांचे कुटुंब होते.

अब्दल-हुसेन यांच्या कबुलीजबाबाची फिल्म घेण्यात आली. सबंध देशातून आलेल्या बाथ पक्षाच्या कार्यकर्त्यांच्या सभेत ती दाखविण्यात आली. दुःखाने उद्विग्न झालेल्या सद्दाम हुसेन ह्यांनी सभेला उद्देशून भाषण केले. त्यांच्या डोळ्यांतून अश्रुधारा वाहत होत्या. अब्दल-हुसेन यांनी दिलेल्या कबुलीजबाबात त्यांनी जे सांगायचे टाळले होते ते सद्दाम यांनी सांगितले आणि सभेत उपस्थित असलेल्या अनेक सहकाऱ्यांकडे नाट्यपूर्ण रीतीने बोट दाखविले. सशस्त्र रक्षकांनी त्यांना खेचत बाहेर नेले. सद्दाम यांनी देशाचे सर्वोच्च मंत्री आणि नेते ह्यांना त्यांनी स्वतःच ह्या निमकहरामांना गोळ्या घालाव्या असे आवाहन केले. आणि त्यांनी तसे केले.

१ ऑगस्ट, १९७९ रोजी बाथ पक्षाच्या अंदाजे ५०० पदाधिकाऱ्यांचा शिरच्छेद करण्यात आला. पण इतर किती जणांना ठार करण्यात आले आणि किती जणांचा कोणत्या प्रकारे छळ करण्यात आला हे अजून अज्ञात आहे. ह्या अघोरी राजवटीच्या कार्यपद्धतीची चुणूक पुढील उदाहरणावरून दिसून येईल : इजिप्त आणि इस्राइल ह्यांचा कॅंप डेव्हिड येथे झालेल्या समझोत्याविरुद्ध अरब देशांच्या सरकारांची एक बैठक इराकमध्ये बगदाद शहरात १९७८ साली भरविण्यात आली होती. कुवेतचे शेख जाबर अल् अहमद ह्यांचा तिच्यात महत्त्वाचा सहभाग होता ही गोष्ट आज ध्यानात घेण्यासारखी आहे. अर्थात इराकच्या जनतेने ह्या पाहुण्या अरब राष्ट्राध्यक्षांचे आणि राजांचे उत्साहाने स्वागत केले. बगदादमधील सर्वांत अमिरी व प्रतिष्ठित वसतीत राहणाऱ्या कुटुंबांनी आपली घरे पाहुण्यांच्या निवासासाठी देऊ केली. काही घरांतून तर केवळ दोन दिवसांच्या अवधीत नवे फर्निचर आणि थाटमाट सिद्ध करण्यात आला. जनतेच्या ह्या स्वयंस्फूर्त स्वागतशीलतेमागे कोणते रहस्य होते ? पोलिस हव्या त्या नागरिकाला चौकीवर बोलावीत आणि त्याच्या आदल्या काही दिवसांतील हालचालींची बारकाईने चौकशी करीत. तो पुरेसा भेदरला की मग त्याला त्याने दहा दिवसांत आपले घर, सर्व सामान, कपडेलत्ते यांसह खाली करावे असा हुकूम होई. आपल्या किल्ल्या त्याने अमुक ठिकाणी ठेवाव्या आणि आपला नवा पत्ता पोलिसांकडे नोंदवावा असेही त्याला सांगण्यात येई. काही महिन्यांनंतर आपल्या किल्ल्या त्याने अमुक ठिकाणाहून घेऊन जाव्या आणि घरी परतावे असे फोनवरून सांगण्यात येई. सहीसलामत सुटल्याचा निःश्वास सोडीत माणसे आपल्या जुन्या घरी परतत.

पण ही भयंकर राजवट, स्वतःच्या उद्दिष्टांच्या संदर्भात प्रभावी व यशस्वी ठरली आहे हे मान्य केले

पाहिजे. इराणबरोबर ८ वर्षे केलेल्या युद्धात, १९८६ साली सर्व तरुणांची सैन्यात सक्तीने भरती केली. इराकी जनतेने ह्याला विरोध केला असता तर राजवट कोलमडली असती. पण सरकारने केलेल्या आवाहनाला जनतेने प्रतिसाद दिला. ह्याचा अर्थ असा होतो, की लोकांनी राजवटीवरील आपला विश्वास व्यक्त केला. इराकच्या पूर्वीच्या कोणत्याही राजवटीला कधी लाभले नव्हते असे व्यापक अधिष्ठान बाथ राजवटीला इराकच्या जनतेत लाभले. बाथिस्ट राजवट वैधतेच्या कसोटीला उतरली असे कुणालाही वाटेल.

पण ह्या संदर्भात इराकी जनतेची विशिष्ट मानसिकताही आपण ध्यानात घेतली पाहिजे. इराकी लोकांची स्वत:विषयीची कल्पना अशी आहे, की फक्त जबरदस्त, बेदरकारपणे विरोध मोडून काढून सर्वांना कह्यात ठेवणारे सरकारच आपल्यावर राज्य करू शकेल. ह्या बाबतीत स्वत:ची तुलना ते इजिप्शिअन किंवा भारतीय जनतेशी करतात. हे लोक कोणत्याही राजवटीपुढे शरणागती पत्करतात. आपण तसे नाही असे त्यांना वाटते. तेव्हा आपल्या सरकारने दंडेलीने वागणे ही त्याची प्रकृती आहे, विकृती नाही अशी यांची धारणा आहे. सरकार दंडेलीने वागू शकते हे त्या सरकारच्या वैधतेचे गमक आहे असा त्यांचा दृष्टिकोण असतो. हज्जाज इब्ज युसुफ हा इराकचा ७ व्या शतकातील ओमय्याद अधिपती हा इराकचा एक ऐसिहासिक वीरपुरुष आहे. इराकच्या भावी अभ्युदयाचा पाया त्याने घातला असे मानले जाते. हज्जाजने सत्ता हाती घेतली तेव्हा त्याने केलेले भाषण शाळकरी मुलांच्याही चांगल्या परिचयाचे आहे. हज्जाज म्हणाला, "मला समोर फक्त मस्तके दिसत आहेत, ती खुडण्यासाठी तयार आहेत आणि ती खुडणारा कोण असेल तर मी. लोकांची पागोटी आणि दाढ्या ह्यांच्या मध्ये रक्ताच्या धारा मला चमकताना दिसत आहेत." हज्जाज आणि सद्दाम यांच्यामध्ये असलेले साम्य लोकांना जाणवत असणार.

इराणबरोबरच्या युद्धात सद्दामला अनेक राष्ट्रांनी भरघोस मदत केली. सोव्हिएट रशिया आणि फ्रान्स ह्यांनी त्याला भरपूर शस्त्रे पुरविली आणि त्यांतील काही अत्याधुनिक होती. कुवेट आणि सौदी अरेबियाने इराकच्या वतीने तेल विकले आणि अब्जावधी डॉलर इराकला पुरविले. इराकने रासायनिक शस्त्रांचा अधिकाधिक प्रमाणावर वापर केला. पाश्चात्त्य राष्ट्रांनी ह्याकडे डोळेझाक केली. ह्या शस्त्रांसाठी, ती बनवून त्यांचा साठा करण्यासाठी आवश्यक ते तंत्रज्ञान पश्चिम जर्मनीने इराकला पुरविले. क्षेपणास्त्रे निर्माण करण्यासाठी आवश्यक असलेल्या उद्योगांचा विकास इराकने अमेरिकेच्या साहाय्याने केला. अमेरिका आणि ब्रिटन यांच्या सरकारांनी इराकला युद्ध जारी राखता यावे ह्यासाठी आवश्यक असलेली कर्जे, पत पुरविली. ब्रिटनचा इराकबरोबरचा व्यापार युद्धकाळात भरभराटीला आला. ह्यात प्राणघातक नसलेल्या युद्धसाहित्याचाही समावेश होता. हे सर्व घडले ह्याचे एक कारण मूलभूततावादी इराण हा मानवी संस्कृतीचा आजचा पहिल्या क्रमांकाचा शत्रू आहे आणि इराण विजयी ठरण्यापेक्षा इराकचा विजय परवडला असे गणित होते.

युद्ध एकंदरीत इराकने जिंकले. पण इराकची आर्थिक परिस्थिती बिघडत चालली होती आणि परदेशी कर्जांमुळे ती अधिकच बिकट झाली होती ह्या परिस्थितीत कुवेटला गिळंकृत करून त्याची अमाप संपत्ती हस्तगत करण्याचा प्रयत्न इराक करणार हे अनेक जाणकार अरबांनी केलेले भाकीत होते. पण अमेरिकन 'रणनीतितज्ज्ञ'चा अंदाज असा होता, की पुढच्या बऱ्याच काळात इराकला युद्ध करण्याची इच्छा असणार नाही किंवा त्यासाठी आवश्यक असलेली साधनसामग्रीही त्याला उपलब्ध असणार नाही. "इराक जाणूनबुजून कुणालाही लष्करी आव्हान देणार नाही. सध्या आणि नजीकच्या भविष्यात इराकच्या हिताचे संवर्धन शांततेच्या मार्गानेच साधता येईल."

सद्दामचे मत वेगळे पडले. ह्या अमेरिकन रणनीतिज्ञांनी त्याच वेळी एक इशाराही दिला होता. "मध्यपूर्वेतील कलहात आपण अमेरिकन फौज प्रविष्ट केली तर तिला बराच धोका सहन करावा लागेल. स्वत:चे संरक्षण चांगल्या प्रकारे करू शकेल एवढी फौज तेथे धाडणे आपल्याला शक्य नाही. आपल्या सर्व शक्तीनिशी ही कारवाई आपण करू गेलो तर तिच्यात आपण यशस्वी होऊही; पण त्यासाठी जबर किंमत मोजावी लागेल." (६ जानेवारी १९९१)

* *

 Registered No. SAT-4/90

हे मासिक श्री. ग. दीक्षित यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका